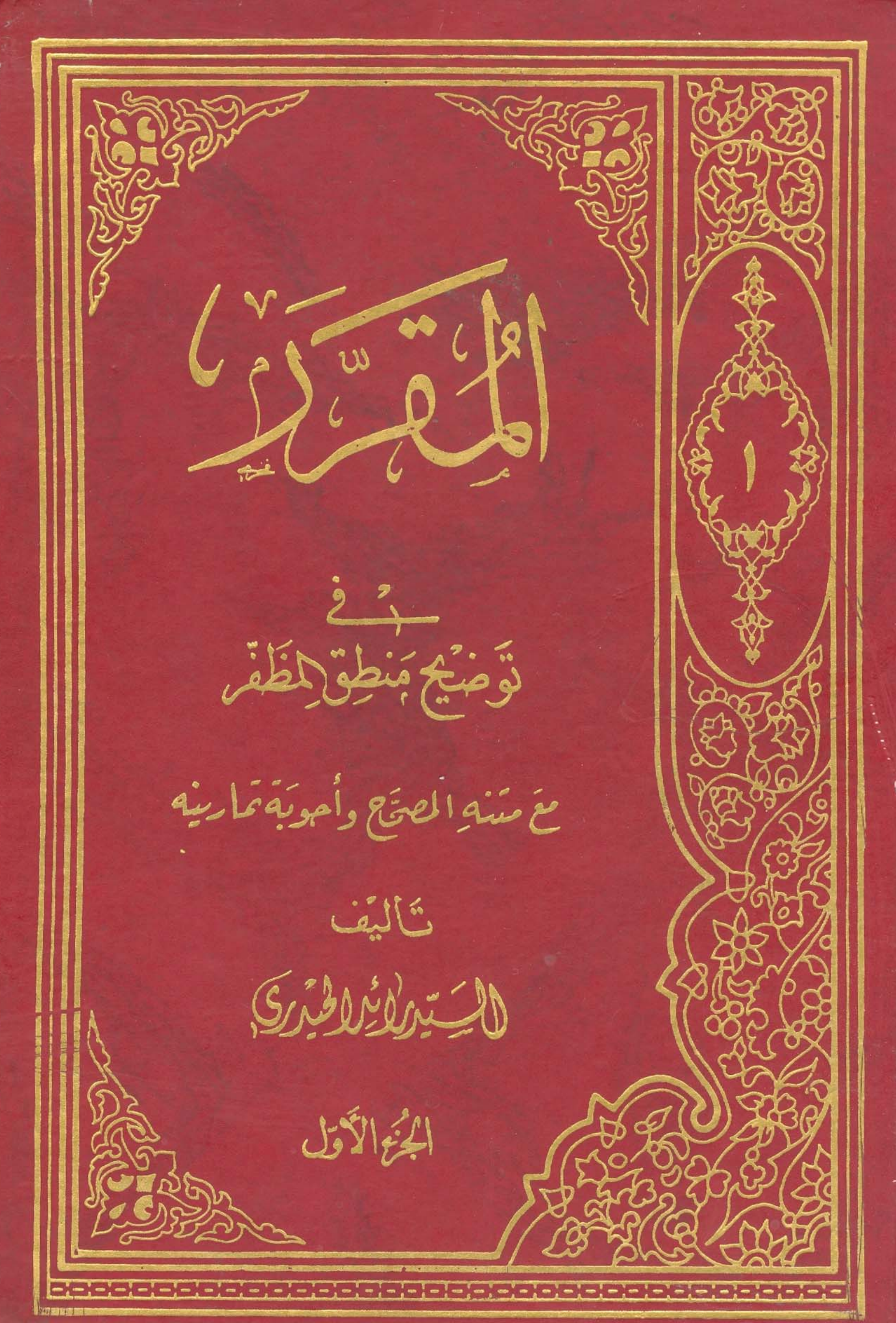
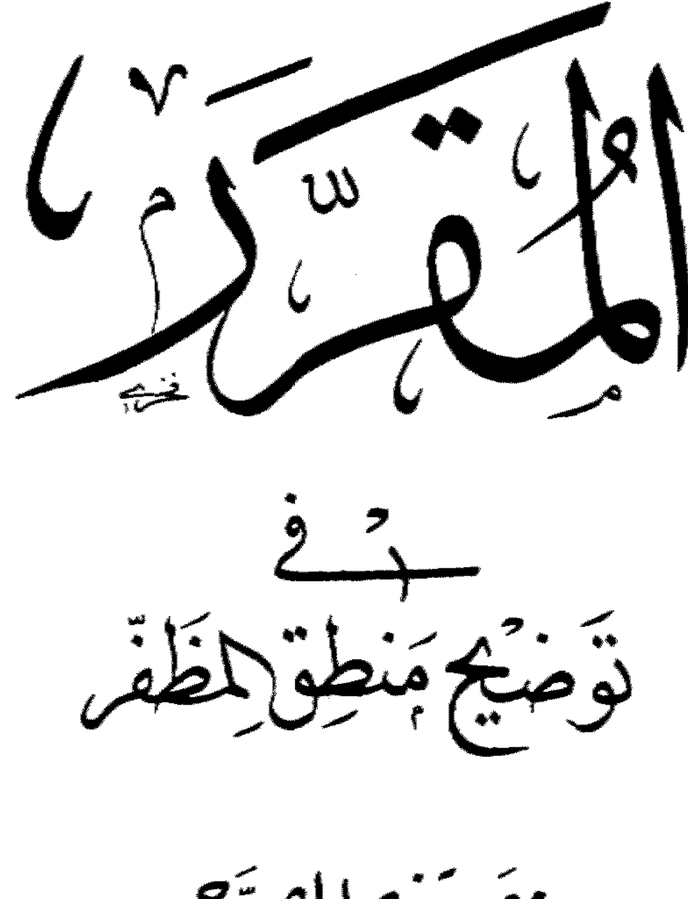

المقرر
في
توضيح منطق المظفر
مع متنه المصحح وأجوبة تمارينه
تأليف
السيد رائد الحيدري
الجزء الأول
١





في

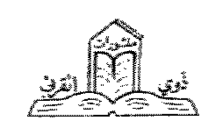
توضيح منطق المظفر

مع متنه المصحح

تأليف

السيد رائد الحيدري

الجزء الأول



هويّة الكتاب

▣ الكتاب: المقرّر في توضيح منطق المظفّر

▣ المؤلف : السيد رائد الحيدري

▣ الناشر : منشورات ذوي القربىٰ

▣ الطبعة الأولىٰ / ١٤٢٢ هـ

▣ الفلم والألواحالحساسة : تيزهوش

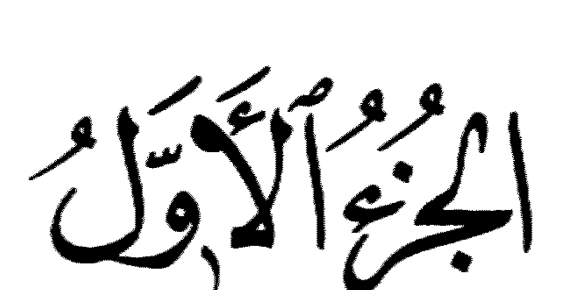
▣ المطبعة : شريعت

▣ الكمية : ١٠٠٠ نسخة / ٣ مجلدات

▣ السعر :

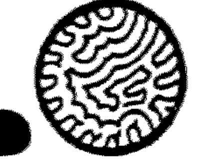
مركز التوزيع : قم ـ پاساژ قدس ـ مكتبة الحيدري ـ پلاك ٤٥

تلفون : ٧٧٤٤٦٩٢



التصوّرات





بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الناشر

عزيزي القارئ الكريم :

يضع «المنتدىٰ الثقافي الحيدري» بين يديك ـ وهو علىٰ أبواب تأسيسه وبدايات نشاطه الثقافي ـ الكتاب الثاني من منشوراته ، وهو كتاب «المقرّر في توضيح منطق المظفّر» لفضيلة العلامة السيّد رائد الحيدري ، وضعه مؤلفه ليكون في متناول طلاب العلم وعشاق هذا الفن ، سواء في الحوزات العلمية ، أو في مجال الدراسات الأكاديمية ؛ لما يتمتع به كتابُ «المنطق» من براعة في هذا المجال ؛ حيث أودع فيه مؤلفه الحجة المحقق ، والمجاهد الكبير ، الشيخ محمّد رضا المظفر ، مسائلَ هذا العلم ، بأروع أسلوب ، وأجمل عبارة ، وأقوىٰ حجة ؛ فكان بحق منهلاً صافياً ، وينبوعاً متدفقاً ، ومصدراً ثرّاً للطلاب والمشتغلين في هذا المضمار .

لهذا استحق الكتاب من العلماء والباحثين والمؤلفين ، عناية فائقة ، فكان للطالب عوناً ، وللباحث مصدراً ، وللكاتب مرشداً .

فجاء هذا الكتاب « المقرّر في توضيح منطق المظفّر » والذي هو بين يديك تجسيداً لهذه الغاية ، وتثميناً لهذا الكتاب ، شارحاً بأسلوب واضح ، وعبارة متينة ، مقاصدَه ومغازيه ، وموضحاً ما أبهم وما أشكل من فنونه ومعانيه، بأجمل صورة ، وأبلغ عبارة ؛ لكي يكون في متناول الأستاذ والطالب ، وعاشق هذا الفن .

وقد أضاف المؤلف متن كتاب المنطق ؛ ليكون كتاباً دراسياً ، معتمداً فيه علىٰ نسخه الصحيحة ، مع ملاحظة الأخطاء المطبعية والإملائية والنحوية وغيرها ؛ فجاء الكتاب ـ ولله الحمد ـ عظيم الفائدة ، كثير النفع ، جامعاً لفنون هذا العلم وأسراره ، إن شاء الله .

نسأله تعالىٰ أن نكون قد حققنا ولو جزءاً يسيراً من مقاصد المنتدىٰ الثقافي في هذه الفترة الوجيزة ، لنسير علىٰ الدرب بخطىً حثيثة ، ونية خالصة ، وهمة عالية .

إنه نعم المولىٰ ونعم النصير .

المنتدىٰ الحيدري الثقافي

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

المقدّمة

الحمد لله الذي شرّفنا بالعقل علىٰ جميع العجماوات، وفضّلنا بالفكر من بين الحيوانات ، والصلاة والسلام علىٰ أشرف الناطقين محمّد وآله الطيّبين الطاهرين .

وبعد : فإنّ كتاب « **المنطق** » غنيّ عن البيان مؤلِّفاً ، ومؤلَّفاً .

فمؤلِّفه : العلامة الكبير ، والمجتهد المجدِّد ، ورائد الفكر والإصلاح ، الشيخ محمّد رضا المظفّر ، قدّس الله سرّه .

ومؤلَّفه : تخبرك عنه مادّته وهيئته؛ حيث أودعه صاحبه مسائل الفنّ وقواعده ، تاركاً زوائده وفضوله . وذلك بأجمل أسلوب

وأرقىٰ عبارة، وأجزل لفظ وأقوىٰ حجّة. ممّا جعله المقدّم في بابه، والمفضّل لدىٰ روّاده، فصارت له صدارة التدريس في جلّ المراكز العلميّة الدينيّة، وبعض الكلّيّات والمعاهد العالية.

فكتبت عليه تعليقاً يشرح غوامضه، ويقرّب مقاصده، ويحلّ تمارينه، موضّحاً فيه ما أبهم من كلمات أصحاب هذا الفنّ، ومبيّناً ما أشكل من آراء علماء هذه الصناعة، بتعبير لا يملّه قارئه، وأسلوب يفهمه دارسه، معتمداً فيه علىٰ مصنّفات أعلام هذا الطريق، ومستعيناً عليه بما كنت قد كتبته شرحاً لحاشية التهذيب. وقد أسميته «**المقرّر في توضيح منطق المظفّر**».

واللهَ أسأل أن يعصمني من هفوات البيان وشطحات البنان، وأن يجعل هذا الجهد خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به إخواني المشتغلين، وينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون، إلّا من أتىٰ الله بقلب سليم.

رائد الحيدري

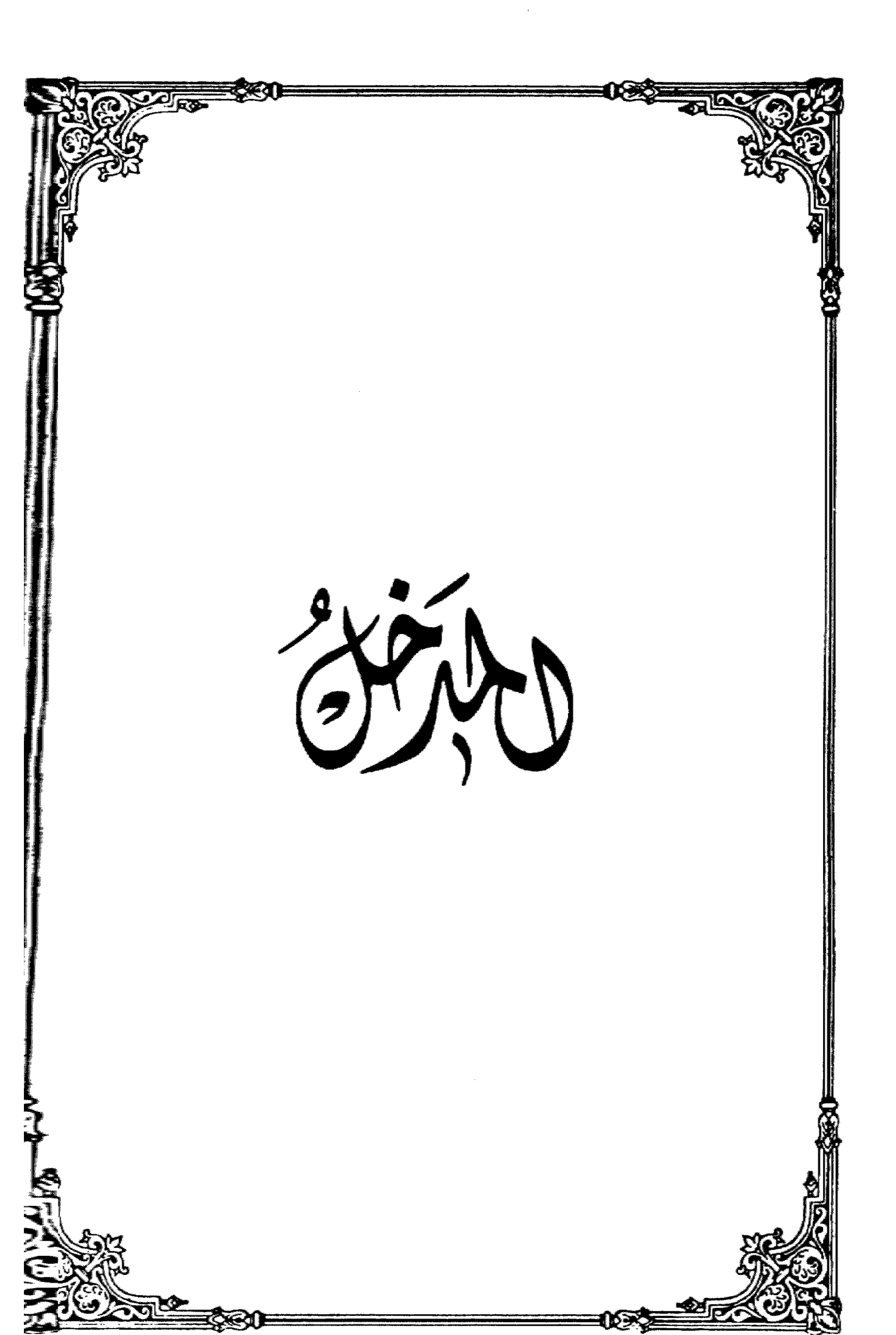
قم المقدسة

(ملاحظة)

لقد جعلت المتن في أوّل الصفحات ، كيلا يحتاج الطالب إلىٰ الرجوع إليه ، وليتمكّن من الدراسة فيه ، وجعلت الشرح بطريقة الأرقام تسهيلاً ، لا بذكر « قوله » ثم شرحه . وقد اعتمدت في ضبط المتن علىٰ أصحّ طبعات الكتاب ، وهي طبعته الثانية في بغداد ، وطبعته الثالثة في النجف الأشرف . وقد أثبتّ عند اختلاف الألفاظ أقوَمها ، ورفعت الأغلاط الطباعيّة والإملائية والنحويّة واللغويّة منها ، مشيراً إلىٰ بعضها وإلىٰ مواضع الخلل في التعبير وما ينبغي أن يقال فيها ، فظهر المتن بحمد الله تعالىٰ صحيحاً قويماً ملفّقاً بين الطبعتين .

ثمّ لا يفوتني أن أقدّم جزيل شكري للأستاذ العبقري ، والأديب البارع، السيّد كاظم الحيدري، ولزميلي الورع، صاحب الفضيلة والتدقيق، السيّد حسن الحيدري، لتفضّلهما بمراجعة الكتاب، وإبداء ملاحظاتهما القيّمة ، فللّه درّهما ، وعليه أجرهما .




المَدخَلُ

الحاجة إلىٰ المنطق[1] :

خلق الله الإنسان مفطوراً علىٰ النطق ، وجعل اللسان آلة ينطق بها ، ولكن ـ مع ذلك ـ يحتاج إلىٰ ما يقوم نطقه ويصلحه ليكون

---

(١) **المنطق** : من نَطَقَ ينطِقُ نُطْقاً . والنطق يطلق علىٰ النطق الظاهريّ ، وهو التكلّم ـ كما في علم اللغة ـ ، وعلىٰ النطق الباطنيّ ، وهو إدراك الكلّيّات ـ كما في اصطلاح الفلاسفة ـ ، وبالأخير يفترق الإنسان عن باقي الحيوانات ، لأنّها لا تدرك سوىٰ الجزئيّات ، ولذا قالوا : «الإنسان حيوان ناطق» .

وإنما سمّي علم المنطق بالمنطق لأنّه نافع للنطق الظاهريّ والباطنيّ معاً ، لأنّه يقوّي قوّة التكلّم في الإنسان ، لأنّ التكلّم عبارة عن بيان ما هو مخزون في الذهن ، وكذلك يعصمه عن الخطأ في الفهم وإدراك الكلّيّات ، فاشتقّ له اسم من النطق .

فالمنطق : إمّا مصدر ميميّ بمعنىٰ النطق ، أطلق علىٰ هذا العلم مبالغة ، من قبيل «زيد عَدْل» ، وإمّا اسم مكان ، كأنّ هذا العلم محلّ النطق ومظهره ، يظهره بصورته المطلوبة القويمة لطالب هذا العلم ، فيكون نطقه صحيحاً .

كـلامه عـلىٰ طـبق اللـغة التـي يـتعلمها ، مـن نـاحية هـيئات الألفـاظ وموادها ، فيحتاج :

أولاً : إلىٰ المدرب الذي يعوِّده علىٰ ممارستها .

وثانياً : إلىٰ قانون[1] يرجع إليه يعصم لسانه عـن الخـطأ . وذلك هو النحو والصرف .

وكذلك خلق الله الإنسان مفطوراً علىٰ التفكير[2] بما مـنحه مـن قوة عاقلة مفكرة ، لا كالعجماوات[3] . ولكن ـ مع ذلك ـ نجده كـثير

---

(١) **القانون** : لفظ يونانيّ أو سريانيّ ، وهو :

لغة : مسطر الكتابة (المسطرة) .

واصطلاحاً : القاعدة والضابطة الكلّيّة العامّة التي تعرف منها أحكام جزئيّاتها وأفرادها ، كقول النحويّين : «كلّ فاعل مرفوع» ، الذي يعرف منه أحكام جزئيّات الفاعل من «قام زيد» و«قعد بكر» و«مات خـالد» وغير ذلك .

(٢) المراد من التفكير أو الفكر أو النظر ـ كما سيأتي ـ هو : إجـراء عمليّات عقليّة في المعلومات الحاضرة فـي الذهـن ، لأجـل الوصـول إلىٰ المجهول والمطلوب .

(٣) **العجماوات** : جمـع عجمـاء أي بهيمة . وفي الحديث «جَـرْحُ العَجماءِ جُبارٌ» أي إنّ الدابّة المفلتة من صاحبها ، ليس لها قائد ولا راكـب يدلّها علىٰ الطريـق ، ما تجرحه يذهب هدراً لا دية فيه ولا غرامة . وسمّيت عجماء لأنّها لا تتكلّـم ، وكـلّ مـن لا يقدر علىٰ الكلام فهو أعجم .

الخطأ في أفكاره[١] ، فيحسب ما ليس بعلة علة ، وما ليس بنتيجة

---

(١) تارة يخطئ الإنسان عند تفكيره في المادّة ، وتارة في الهيئة والترتيب بين الموادّ ، وتارة في كليهما .

فتارة يقول : «كلّ إنسان حيوان ، وكلّ حيوان نامٍ . إذن : كلّ إنسان نامٍ» ، فقد أصاب في تفكيره مادّة وهيئة .

وتارة يقول : «كلّ إنسان حيوان ، وكلّ حيوان حجر . إذن : كلّ إنسان حجر» ، فإن هذه النتيجة خاطئة ، لأنّه أخطأ في المادّة ، فإنّ الكبرىٰ «كلّ حيوان حجر» كاذبة ، بينما هيئة القياس صحيحة .

وتارة يقول : «بعض الإنسان حيوان ، وبعض الحيوان فرس . إذن : بعض الإنسان فرس» ، فإنّ هذه النتيجة خاطئة ، لأنّه أخطأ في الهيئة ، إذ لا ينتج القياس من قضيّتين جزئيّتين ، بينما المادّة صحيحة .

وتارة يقول: «بعض الإنسان حيوان، وبعض الحيوان حجر. إذن: بعض الإنسان حجر»، فإنّه أخطأ هنا في المادّة والهيئة معاً ، فكانت النتيجة خاطئة.

وقع الخلاف بينهم في أنّ علم المنطق هل يقوّم الجهتين معاً ، أو يقوّم خصوص الهيئة ؟

ظاهر عبارات المصنّف ﷺ هنا وفيما يأتي هو أنّ علم المنطق يقوّم الهيئة دون المادّة ، وأنّه علم صوريّ ، وليس بماديّ ، وقد ذهب إلىٰ ذلك بعضهم.

والحقّ: أنّ علم المنطق كما أنّه صوريّ فهو ماديّ أيضاً ، يتكفّل بتقويم المادّة ـ كما ذهب إليه البعض الآخر ـ وأنّ مبحث الصناعات الخمس ↙

لأفكاره نتيجة ، وما ليس ببرهان برهاناً ، وقد يعتقد بأمر فاسد أو صحيح من مقدمات فاسدة . . . وهكذا . فهو ـ إذن ـ بحاجة إلىٰ ما يصحح أفكاره ويرشده إلىٰ طريق الاستنتاج الصحيح ، ويدرِّبه علىٰ تنظيم أفكاره وتعديلها .

وقد ذكروا أن (علم المنطق) هو الأداة التي يستعين بها الإنسان علىٰ العصمة من الخطأ ، وترشده إلىٰ تصحيح أفكاره ، فكما أن النحو والصرف لا يعلمان الإنسان النطق وإنما يعلمانه تصحيح النطق ، فكذلك علم المنطق لا يعلم الانسان التفكير ، بل يرشده إلىٰ تصحيح التفكير .

إذن : فحاجتنا إلىٰ **المنطق هي تصحيح أفكارنا** . وما أعظمها من حاجة!

ولو قلتم : إن الناس يدرسون المنطق ويخطأون[1] في

المذكور هنا مفصّلاً في الجزء الثالث إنّما يتكفّل ببيان تقويم المادّة دون الهيئة . وسيذكر المصنّف ﷺ قريباً في بيان أبحاث المنطق أنّ البحث عن الحجّة بنحوين :

تارة من ناحية هيئة تأليفها .

وأخرىٰ من ناحية مادّة قضاياها ، وهو بحث الصناعات الخمس .

(١) «يخطأون» من الفعل الثلاثيّ «خَطِئَ يَخْطَأ» . وفي بعض

تفكيرهم فلا نفع فيه .

قلنا لكم : إن الناس يدرسون علمي النحو والصرف، فيخطأون في نطقهم ، وليس ذلك إلا لأن الدارس للعلم لا يحصل علىٰ ملكة العلم ، أو لا يراعي قواعده عند الحاجة ، أو يخطأ في تطبيقها ، فيشذ عن الصواب .

تعريف علم المنطق :

ولذلك عرفوا علم المنطق بأنه **(آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن[1] عن الخطأ في الفكر)[2]** . فانظر إلىٰ كلمة (مراعاتها) ،

طبعات الكتاب «يُخطئون» ، وهو من الفعل الرباعيّ «أخطأ يُخطئ» .

والقياس في الأوّل أن يكتب هكذا : «يَخطؤون» ، ولكنّهم جوّزوا أن تبقىٰ الهمزة المرسومة علىٰ الألف علىٰ حالها إذا آتصلت بواو الجماعة ، مثل «يقرأون» .

(١) **الذهن** : قوّة للنفس تشمل الحواسّ الظاهرة والباطنة ، تنطبع فيها صور الأشياء . والانطباع فيها يسمّىٰ الوجود الذهنيّ الذي هو العلم .

والحواسّ الظاهرة: حاسّة البصر، والسمع ، والشمّ ، والذوق ، واللمس.

والحواسّ الباطنة : الحسّ المشترك ، وقوّة الخيال ، والقوّة الواهمة ، والقوّة الحافظة ، والقوّة المتخيِّلة أو المتصرِّفة . وسيأتي شرحها في شرح المشاهدات ، في مبحث الصناعات الخمس ، في الجزء الثالث .

(٢) هذا هو التعريف المشهور للقوم .

واعرف السر فيها كما قدمناه، فليس كل من تعلم المنطق عصم عن الخطأ في الفكر، كما أنه ليس كل من تعلم النحو عصم عن الخطأ في اللسان، بل لا بُدّ من مراعاة القواعد وملاحظتها عند الحاجة، ليعصم ذهنه أو لسانه.

المنطق آلة:

وانظر إلىٰ كلمة (آلة) في التعريف وتأمل معناها، فتعرف أن المنطق إنما هو من قسم العلوم الآلية[١] التي تستخدم لحصول غاية، هي غير معرفة نفس مسائل العلم، فهو يتكفل ببيان الطرق العامّة الصحيحة التي يتوصل بها الفكر إلىٰ الحقائق المجهولة، كما يبحث (علم الجبر) عن طرق حل المعادلات التي بها يتوصل

وعرّفه الشيخ ابن سينا في موضع من الإشارات بأنّه: علم يتعلّم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلىٰ أمور مستحصلة.

وعرّفه القاضي في المطالع بأنّه: قانون يفيد معرفة الانتقال من المعلومات إلىٰ المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر.

(١) في مقابل العلوم الذاتيّة أو الأصليّة التي تكون الغاية منها والمقصود بالذات معرفة نفس مسائل العلم، كعلم الفقه وعلم التوحيد ونحو ذلك.

الرياضي إلىٰ المجهولات الحسابية .

وببيان أوضح : علم المنطق يعلمك القواعد العامة للتفكير الصحيح حتىٰ ينتقل ذهنك إلىٰ الافكار الصحيحة في جميع العلوم ، فيعلمك علىٰ أية هيئة وترتيب فكري تنتقل من الصور الحاضرة في ذهنك إلىٰ الأمور الغائبة عنك[1] ـ ولذا سموا هذا العلم (الميزان) و(المعيار) من الوزن والعيار ، ووسموه بأنه (خادم العلوم)[2] حتىٰ علم الجبر الذي شبهنا هذا العلم به ، يرتكز حل مسائله وقضاياه عليه .

فلا بُدّ لطالب هذا العلم من استعمال التمرينات لهذه الأداة وإجراء عمليتها في أثناء الدراسة ، شأن العلوم الرياضية والطبيعية .

---

(١) هذه العبارة من جملة عبارات المصنّف ﵀ التي ظاهرها أنّ المنطق صوريّ وليس بماديّ .

(٢) وأوّل من سمّاه بذلك الشيخ ابن سينا . وسمّاه المعلّم الثاني الفارابي (رئيس العلوم) ، وسمّاه بعضهم (علم العقل) ، وسمّاه أهل جزيرة الأندلس (المفعل) .

العلم[1]

تمهيـد :

قلنا : إن الله تعالىٰ خلق الإنسان مفطوراً علىٰ التـفكير ، مسـتعداً

---

(١) المبحوث عنه هنا هو العلم المعبّر عنه في لسان الفلاسفة بالعلم «الحصولي» . أما العلم «الحضوري» ـ كعلم النفس بذاتها وبصفاتها القائمة بذاتها وبأفعالها وأحكـامها وأحـاديثها النـفسية ، وكـعلم الله تـعالىٰ بـنفسه وبمخلوقاته ـ فلا تدخل فيه الأبحاث الآتية في الكتاب ، لأنه ليس حصوله للعالم بارتسام صورة المعلوم في نفسه ، بل بحضور نفس المعلوم بوجوده الخارجي العيني للعالم ، فإن الواحد منّا يجد من نـفسه أنـه يـعلم بـنفسه وشؤونها ويدركها حق الإدراك ، ولكن لا بانتقاش صورها ، وإنـما الشـيء الموجود هو حاضر لذاته دائماً بنفس وجوده ، وكذا المـخلوقات حـاضرة لخالقها بنفس وجودها . فيكون الفرق بين الحصولي والحضوري :

١ ـ أن الحصولي هو حضور صورة المعلوم لدىٰ العالم .

والحضوري هو حضور نفس المعلوم لدىٰ العالم .

٢ ـ أن المعلوم بالعلم الحصولي وجوده العلمي غير وجوده العيني .

وأن المعلوم بالعلم الحضوري وجوده العلمي عين وجوده العيني .

٣ ـ أن الحصولي هو الذي ينقسم إلىٰ التصور والتصديق .

والحضوري لا ينقسم إلىٰ التصور والتصديق . (منه ﭬ) .

لتحصيل المعارف بما أعطي من قوة عاقلة مفكرة يمتاز بها عن العجماوات. ولا بأس ببيان موطن هذا الامتياز من أقسام العلم الذي نبحث عنه[١]، مقدمة لتعريف العلم، ولبيان علاقة المنطق به، فنقول:

١ ـ إذا ولد الإنسان يولد وهو خالي النفس من كل فكرة وعلم فعلي، سوىٰ هذا الاستعداد الفطري. فإذا نشأ وأصبح ينظر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس، نراه يحس بما حوله من الأشياء، ويتأثر بها التأثر المناسب، فتنفعل نفسه بها، فنعرف أن نفسه التي كانت

---

(١) كما أنّ المقصود من العلم المبحوث عنه هنا هو العلم الحصوليّ دون الحضوريّ ـ كما ذكر المصنف ﷺ في التعليقة ـ، كذلك المقصود منه هنا **العلم الانفعاليّ**، دون **العلم الفعليّ**.

والمقصود من العلم الانفعاليّ هو: العلم الذي يوجد بعد وجود المعلوم. كعلمنا بالموجودات بعد وجودها، فتكون الموجودات بمنزلة الفاعل، وعلمنا بها بمنزلة المنفعل.

والمقصود من العلم الفعليّ هو: العلم الذي يوجد قبل وجود المعلوم، بل هو الذي يُوجد المعلوم. كعلم الله سبحانه بالأشياء قبل إيجادها، فإنّه تعالىٰ خلق الموجودات علىٰ أساس علمه بها، لا أنّه تعالىٰ علم بها بعد أن أوجدها.

ولعلّ قول المصنّف ﷺ الآتي في المرحلة الأولىٰ: «فتنفعل نفسه بها» إشارة إلىٰ العلم الانفعاليّ.

خالية أصبحت مشغولة بحالة جديدة نسميها (العلم)[١] ، وهي العلم الحسي الذي هو ليس إلّا حس النفس بالأشياء التي تنالها الحواس الخمس : (الباصرة ، السامعة ، الشامة ، الذائقة ، اللامسة) . وهذا أول درجات العلم ، وهو رأس المال لجميع العلوم التي يحصل عليها الإنسان ، ويشاركه فيه سائر الحيوانات التي لها جميع هذه الحواس أو بعضها[٢] .

---

(١) قال الله تعالىٰ : ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلأَبْصَارَ وَٱلأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل آية ٧٨) . وهذه هي النظريّة المشهورة عند حكماء المسلمين ، وتسمّىٰ (النظريّة الأورسطيّة) .

والنظريّة الأخرىٰ (نظريّة الاستذكار) ، التي ذهب إليها أفلاطون وأتباعه . وحاصلها أنّ الروح قبل تعلّقها بالبدن كانت عالمة بكلّ الحقائق ، ولكنّها بعد أن تعلّقت بالبدن ، ونزلت إلىٰ عالم الدنيا نسيت كلّ شيء . فإذا كبر الإنسان تذكّر هذه الحقائق شيئاً فشيئاً . فليست هي حقائق ومعلومات جديدة ، كما في النظريّة الأولىٰ .

(٢) بل قد تكون بعض الحواسّ الخمس الظاهرة في بعض الحيوانات أقوىٰ منها في الإنسان ، كالحاسّة الباصرة والسامعة والشامّة في كثير من الحيوانات .

بل قد يقال : إنّ بعض هذا العلم ، وبعض هذه الحواسّ موجود في النباتات أيضاً ، كالحاسّة اللامسة في بعض أنواعها .

٢ ـ ثم تترقىٰ مدارك الطفل فيتصرف ذهنه في صور المحسوسات المحفوظة عنده[١]، فينسب بعضها إلىٰ بعض، هذا أطول من ذاك، وهذا الضوء أنور من الآخر أو مثله... ويؤلف بعضها من بعض تأليفاً قد لا يكون له وجود في الخارج، كتأليفه لصور الأشياء التي يسمع بها ولا يراها، فيتخيل البلدة التي لم يرها، مؤلفة من الصور الذهنية المعروفة عنده من مشاهداته للبلدان. وهذا هو (العلم الخيالي) يحصل عليه الإنسان بقوة

---

(١) الظاهر أنّه قد وقع خلط في كلام المصنّف ﷺ في هذه المرحلة بين مرحلتين: مرحلة الخيال ومرحلة التخيّل. وكذا بين اصطلاح قوّة الخيال واصطلاح القوة المتخيِّلة أو المتصرِّفة.

فالخيال: عندهم، هو حفظ صور الأشياء التي أُدركت بالحسّ. كأن تنطبع في ذهن الطفل صورة اللعبة التي شاهدها، عند فقده إيّاها.

والتخيّل: هو التصرّف في صور الأشياء التي أُدركت بالحسّ، وتأليف بعضها من بعض. ومرحلة الخيال مرحلة سابقة علىٰ مرحلة التخيّل. وكلام المصنّف ﷺ في هذه المرحلة يلائم مرحلة التخيّل، لا مرحلة الخيال.

وسيأتي في شرح المشاهدات، في بحث الصناعات الخمس، في الجزء الثالث، بيان مفصّل لقوّة الخيال والقوّة المتخيِّلة وباقي القوىٰ الباطنة من الحسّ المشترك، والقوّة الواهمة أو قوّة الوهم، والقوّة الحافظة. فراجع.

(الخيال) . وقد يشاركه فيه بعض الحيوانات .

٣ ـ ثم يتوسع في إدراكه إلىٰ أكثر من المحسوسات ، فيدرك المعاني الجزئية التي لا مادة لها ولا مقدار : مثل حب أبويه له ، وعداوة مبغضيه ، وخوف الخائف ، وحزن الثاكل ، وفرح المستبشر[1] ... وهذا هو (العلم الوهمي) يحصل عليه الإنسان كغيره من الحيوانات بقوة (الوهم) . وهي ـ هذه القوة ـ موضع افتراق الإنسان عن الحيوان ، فيترك الحيوان وحده يدبر إدراكاته بالوهم[2] فقط ، ويصرفها بما يستطيعه من هذه القوة والحول المحدود .

٤ ـ ثم يذهب ـ هو الإنسان ـ في طريقه وحده متميزاً عن الحيوان بقوة العقل والفكر التي لا حد لها ولا نهاية ، فيدير بها دفة مدركاته الحسية والخيالية والوهمية ، ويميز الصحيح منها عن الفاسد ، وينتزع المعاني الكلية من الجزئيات التي أدركها فيتعقلها ،

---

(١) ليس المقصود من خوف الخائف وحزن الثاكل وفرح المستبشر ، كليَّ هذه الأمور . وإنّما المقصود إمّا إدراك خوف غيره المعيّن وحزنه وفرحه ، أو إدراك خوف نفسه وحزنها وفرحها ، ولكن في حالة عدم وجود هذه الصفات في نفسه فعلاً ، وإلّا فلا يكون العلم بها حصوليّاً ـ الذي هو محلّ الكلام ـ وإنّما يكون حضوريّاً ، لأنّه من علم النفس بصفاتها وأفعالها ، كما تقدّم .

(٢) سيأتي اصطلاح آخر للوهم ، وهو أن تحتمل مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الطرف الآخر .

ويقيس بعضها علىٰ بعض ، وينتقل من معلوم إلىٰ آخر ، ويستنتج ويحكم ، ويتصرف ما شاءت له قدرته العقلية والفكرية . وهذا (العلم) الذي يحصل للإنسان بهذه القوة هو العلم الأكمل الذي كان به الإنسان إنساناً ، ولأجل نموه وتكامله وضعت العلوم وألفت الفنون ، وبه تفاوتت الطبقات واختلفت الناس . وعلم المنطق وضع من بين العلوم ، لأجل تنظيم تصرفات هذه القوة خوفاً من تأثير الوهم والخيال عليها ، ومن ذهابها في غير الصراط المستقيم لها[1] .

تعريف العلم :

وقد تسأل : علىٰ أي نحو تحصل للإنسان هذه الإدراكات؟ ونحن قد قربنا لك فيما مضىٰ نحو حصول هذه الإدراكات بعض الشيء ، ولزيادة التوضيح نكلفك أن تنظر إلىٰ شيء أمامك ، ثم تطبق عينيك موجهاً نفسك نحوه ، فستجد في نفسك كأنك لا تزال مفتوح العينين تنظر إليه ، وكذلك إذا سمعت دقات الساعة ـ مثلاً ـ ثم سددت أذنيك موجهاً نفسك نحوها ، فستحس من نفسك كأنك

---

(١) سيأتي في بحث القضايا الوهميّات والمخيّلات ، في أوّل بحث الصناعات الخمس ، في الجزء الثالث ، كيفيّة تأثير الوهم والخيال علىٰ العقل . فراجع .

لا تزال تسمعها . . . وهكذا في كل حواسك . إذا جربت مثل هذه الأمور ، ودققتها جيداً ، يسهل عليك أن تعرف أن الإدراك أو العلم إنما هو انطباع صور الأشياء في نفسك ، لا فرق بين مدركاتك في جميع مراتبها ، كما تنطبع صور الأشياء في المرآة . ولذلك عرفوا العلم بأنه :

«حضور صورة(١) الشيء عند العقل»(٢) .

---

(١) ليس المراد من الصورة هنا الشكل الهندسيّ ذا الأبعاد الثلاثة - كما قد توهمه العبارات السابقة - فإنّ كثيراً من المعلومات ليس من هذا القبيل ، كالأمور المعنويّة ، مثل العدم ، وكالممتنعات ، مثل شريك الباري ، وإنما المراد المفهوم أو المعنىٰ الحاكي عن الشيء .

(٢) ذهب إلىٰ هذا التعريف الحكماء .

وذهب بعض المناطقة - كالقطب الرازي - إلىٰ أنّه : «نفس الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل» .

وذهب بعضهم إلىٰ أنّه «قبول النفس وانفعالها وتأثّرها للصورة الحاصلة من الشيء» .

وهناك تعاريف أخرىٰ لعدد من العلماء ، مذكورة في محلّها .

وقد أشكل : علىٰ هذه التعاريف الثلاثة بإشكال عامّ ، حاصله : أنّها لا تشمل العلم بالمعدومات ، لأنّ المعدوم ليس بشيء ، إذ الشيئيّة تلازم الوجود - كما قرّر في الحكمة - ، فأخْذ الشيء في تعريف العلم موجب ↲

أو فقل **انطباعها** في العقل ، لا فرق بين التعبيرين في المقصود .

لخروج بعض أفراده .

وجوابه : أنّ المراد بالشيء في تعريف العلم هنا هو الذات ، أعمّ من الموجودة والمعدومة ، وقد تعارف إطلاقه بهذا المعنىٰ .

وقد أشكل : علىٰ بعض تعاريف القوم ، ومنها تعريف المصنّف ﷺ بأنّ التعريف لا يشمل العلم بالمعلومات الحسيّة الجزئيّة ، لأنّ مُدرِك الجزئيّات هي الحواسّ ، والعقلُ لا يدرك إلّا الكلّيّات .

وجوابه : أنّ العقل كما يدرك الكلّيّات يدرك الجزئيّات أيضاً ، غاية الأمر أنّه يدرك الكلّيّات بنفسه ، بينما يدرك الجزئيّات بواسطة استعمال آلة هي الحسّ . فهو يدرك أنّ هذا الجسم أبيض بواسطة حاسّة البصر ، وأنّ هذا الطعام مالح بواسطة حاسّة الذوق . . . وهكذا . وستأتي الإشارة إلىٰ ذلك في الجزء الثالث ، في بحث المشاهدات ، وفي بحث صناعة البرهان .

العلم الحصولي

التصور والتصديق[1]

إذا رسمت مثلثاً تحدث في ذهنك صورة له، هي[2] علمك بهذا المثلث، ويسمىٰ هذا العلم (بالتصور). وهو تصور مجرد لا يستتبع جزماً واعتقاداً. وإذا تنبهت إلىٰ زوايا المثلث تحدث لها أيضاً صورة في ذهنك. وهي أيضاً من (التصور المجرد). وإذا رسمت خطاً أفقياً وفوقه خطاً عمودياً مقاطعاً له تحدث زاويتان قائمتان، فتنتقش صورة الخطين والزاويتين في ذهنك. وهي من (التصور المجرد) أيضاً.

---

(١) أوّل من قسّم العلم إلىٰ التصوّر والتصديق هو المعلّم الثاني الفارابي.

(٢) أي هذه الصورة. وهذا لا يتلاءم مع تعريف المصنِّف ﷺ للعلم بأنّه انطباع صورة الشيء وحضورها، وإنّما يتلاءم مع تعريف القطب الرازي له بأنّه نفس الصورة. فينبغي أن يقال هنا: «وحضور هذه الصورة في الذهن علمك بهذا المثلث».

وإذا أردت أن تقارن بين القائمتين ومجموع زوايا المثلث، فتسأل في نفسك هل هما متساويان؟ وتشك في تساويهما، تحدث عندك صورة لنسبة التساوي بينهما. وهي من (التصور المجرد) أيضاً.

فإذا برهنت علىٰ تساويهما تحصل لك حالة جديدة مغايرة للحالات السابقة، وهي إدراكك لمطابقة النسبة للواقع المستلزم لحكم النفس وإذعانها وتصديقها بالمطابقة. وهذه الحالة أي (صورة[1] المطابقة للواقع التي تعقلتها وأدركتها) هي التي تسمىٰ (بالتصديق)، لأنها إدراك يستلزم تصديق النفس[2] وإذعانها، تسمية للشيء بآسم لازمه الذي لا ينفك عنه.

---

(١) **ينبغي أن يقال**: «حضور صورة المطابقة...» ـ كما تقدم ـ لأنّ التصديق هو حضور الصورة، **لا** نفس الصورة، بناءً علىٰ رأي المصنّف ﷺ في تعريف العلم.

(٢) المراد من التصديق في قوله: «تصديق النفس» هو التصديق اللغويّ أي الإذعان، بينما المراد من التصديق الاصطلاحيّ هو الإدراك المستلزم للتصديق اللغويّ أي الإذعان.

والمراد من التصديق في علم الفلسفة هو التصديق اللغويّ بخلافه في علم المنطق.

إذن : إدراك زوايا المثلث ، وإدراك الزاويتين القائمتين ، وإدراك نسبة التساوي بينهما كلها (تصورات مجردة) لا يتبعها حكم وتصديق . أما إدراك أن هذا التساوي صحيح واقع مطابق للحقيقة في نفس الأمر فهو (تصديق) .

وكذلك إذا أدركت أن النسبة في الخبر غير مطابقة للواقع ، فهذا الإدراك (تصديق) .

تنبيه : إذا لاحظت ما مضىٰ يظهر لك أن التصور والإدراك والعلم كلها ألفاظ لمعنىً واحد ، وهو : حضور صور الأشياء عند العقل . فالتصديق أيضاً تصور ولكنه تصور يستتبع الحكم وقناعة النفس وتصديقها . وإنما لأجل التمييز بين التصور المجرد أي غير المستتبع للحكم ، وبين التصور المستتبع له ، سمي الأوّل (تصوراً) ، لأنه تصور محض ساذج مجرد ، فيستحق إطلاق لفظ (التصور) عليه مجرداً من كلّ قيد ، وسمي الثاني (تصديقاً) ، لأنه يستتبع الحكم والتصديق ، كما قلنا تسمية للشيء بآسم لازمه .

أما إذا قيل : (التصور المطلق) ، فإنما يراد به ما يساوق العلم والإدراك ، فيعم كلا التصورين : التصور المجرد ، والتصور المستتبع

للحكم (التصديق)[١][٢].

---

(١) هذا البيان عن معنىٰ التصديق هو خلاصة آراء المحققين من الفلاسفة، وإليه يرمي تعريف الشيخ الرئيس في الإشارات بأنه تصور معه حكم، وقد وضع المولىٰ صدر المتألهين رسالة ضافية في تحقيقه، سماها (رسالة التصور والتصديق)، فلتذهب خيالات المشككين وأوهام المغالطين أدراج الرياح... وقد جعلوا هذا الأمر الواضح بسبب تشكيكاتهم من المسائل العويصة المستعصية علىٰ المبتدئين. (منه قدس سره).

(٢) **أشكل**: بعضهم علىٰ هذا التقسيم بأنه من تقسيم الشيء إلىٰ نفسه وغيره، لأنّ التصوّر الذي هو قسم من العلم هو التصوّر المطلق أيضاً، فكيف ينقسم التصوّر المطلق إلىٰ تصوّر مطلق وتصوّر مقيّد وهو التصديق.

وجوابه: أنّ التصوّر (القسم) ليس هو التصوّر المطلق، وإنّما هو التصوّر المقيّد بعدم الحكم، وبالتجريد من الحكم. وسيشير المصنّف قدس سره إلىٰ هذا الإشكال وجوابه في الجزء الثاني، في بحث القسمة.

وقد يشكل ثانياً: بأنّ التصوّر المطلق (المَقْسَم) لا يصدق لا علىٰ التصوّر، ولا علىٰ التصديق، لأنّ كلّا منهما تصوّر مقيّد، غاية الأمر أنّ التصوّر مقيّد بعدم الحكم، والتصديق مقيّد بالحكم.

وجوابه: أنّ المراد من التصوّر المطلق (المقسم) ليس هو التصوّر بقيد الإطلاق، وإنّما المراد منه مطلق التصوّر أي التصوّر لا بشرط الإطلاق، فهو ينقسم إلىٰ التصوّر بشرط عدم الحكم أي بشرط لا، والتصوّر بشرط الحكم أي بشرط شيء. ومن هنا عبّر بعضهم بأنّ مطلق التصوّر ينقسم إلىٰ

بماذا يتعلق التصديق والتصور؟

ليس للتصديق إلا مورد واحد يتعلق به ، وهو النسبة في

التصوّر المطلق ـ أي بقيد الإطلاق ـ والتصوّر المقيّد وهو التصديق .

ثمّ اعلم : أنّ آراء العلماء مختلفة في حقيقة التصديق :

فذهب الحكماء إلىٰ أنّه عبارة عن نفس الحكم علىٰ وجه الإذعان . فهو أمر بسيط عندهم ، لكنّه مشروط في تحقّقه بأمور ثلاثة : تصوّر المحكوم عليه (الموضوع) ، وتصوّر المحكوم به (المحمول) ، وتصوّر النسبة بينهما .

وذهب الفخر الرازي ومن تابعه إلىٰ أنّه عبارة عن مجموع أمور أربعة : تصوّر المحكوم عليه (الموضوع) ، وتصوّر المحكوم به (المحمول) ، وتصوّر النسبة ، وتصوّر الحكم . فهو أمر مركّب من هذه الأجزاء الأربعة .

وذهب صاحب الكشف ومن تابعه إلىٰ أنّه عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة الأولىٰ المتقدّمة ، لكن من حيث إنّ الأمر الرابع (الحكم) عارض لا جزء ، فهو خارج عن التصديق عارض له .

وذهب الشيخ الرئيس ابن سينا إلىٰ أنّه تصوّر معه حكم . وتبعه علىٰ ذلك صاحب المطالع وغيره ، وهو الذي بينّه المصنّف ﵀ هنا .

وذهب بعضهم إلىٰ أنّه عبارة عن إقرار النفس بمعنىٰ القضيّة والإذعان به .

ومن أراد التفصيل فليرجع إلىٰ الكتب المطوّلة ، خصوصاً رسالتي التصوّر والتصديق للقطب الرازي ، وصدر المتألّهين الشيرازيّ .

الجملة الخبرية عند الحكم والإذعان بمطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها. وأما التصور فيتعلق بأحد أربعة أمور:

١ ـ **المفرد**[١]: من اسم، وفعل «كلمة»، وحرف «اداة».

٢ ـ **النسبة في الخبر**: عند الشك فيها أو توهمها[٢]، حيث لا تصديق، كتصورنا لنسبة السكنىٰ إلىٰ المريخ ـ مثلاً ـ عندما يقال: «المريخ مسكون»[٣].

٣ ـ **النسبة في الإنشاء**: من أمر ونهي وتمنٍّ واستفهام... إلىٰ آخر الأمور الإنشائية[٤] التي لا واقع لها وراء الكلام، فلا مطابقة فيها للواقع خارج الكلام، فلا تصديق ولا إذعان.

٤ ـ **المركب الناقص**: كالمضاف والمضاف إليه، والشبيه

---

(١) المقصود من المفرد عند المناطقة هو نفس الكلمة باصطلاح النحويّين بأقسامها الثلاثة، ـ وسيأتي في بحث المفرد والمركّب بيان أقسام المفرد ـ بينما تطلق الكلمة عند المناطقة علىٰ الفعل باصطلاح النحويّين.

(٢) سيأتي أنّ الشكّ هو أن يتساوىٰ احتمال الوقوع واحتمال العدم، وأنّ التوهّم هو أن تحتمل مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الطرف الآخر.

(٣) فهي نسبة تامّة خبريّة مدركة بإدراك غير إذعانيّ.

(٤) كالدعاء والالتماس والتعجّب والترجّي والمدح والذمّ والقَسَم والنداء. وسيأتي تفصيل بعضها في بحث المفرد والمركّب.

بالمضاف[(١)]، والموصول وصلته، والصفة والموصوف، وكل واحد من طرفي الجملة الشرطية... إلىٰ آخر المركبات الناقصة التي لا يستتبع تصورها تصديقاً وإذعاناً، ففي قوله تعالىٰ[(٢)]: **﴿إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ ٱللهِ لَا تُحْصُوهَا﴾**، الشرط (تعدوا نعمة الله) معلوم تصوري، والجزاء (لا تحصوها) معلوم تصوري أيضاً، وإنما كانا معلومين تصوريين لأنهما وقعا كذلك جزاءً وشرطاً في الجملة الشرطية، وإلّا ففي أنفسهما لولاها كل منهما معلوم تصديقي. وقوله: (نعمة الله) معلوم تصوري مضاف. ومجموع الجملة معلوم تصديقي.

أقسام التصديق:

ينقسم التصديق إلىٰ قسمين:

يقين وظن، لأن التصديق هو ترجيح أحد طرفي الخبر، وهما الوقوع واللاوقوع، سواء كان الطرف الآخر محتملاً أو لا، فإن كان

---

(١) **الشبيه بالمضاف**: هو الاسم الذي اتصل به أمر من تمام معناه، كما يتّصل بالمضاف المضاف إليه لتمام معناه، ولذا سمّي شبيهاً بالمضاف، نحو «صاعد» من نحو «صاعدٌ جبلاً»، ونحو «حَسَن» من نحو «حَسَنٌ وجهُه»، ونحو «ثلاثة» من نحو «ثلاثة وثلاثون».

(٢) في سورة إبراهيم آية ٣٤، وسورة النحل آية ١٨.

هذا الترجيح مع نفي احتمال الطرف الآخر بتاً فهو (اليقين)، وإن كان مع وجود الاحتمال ضعيفاً فهو (الظن).

وتوضيح ذلك: أنك إذا عرضت علىٰ نفسك خبراً من الأخبار فأنت لا تخلو عن إحدىٰ حالات أربع:

إما أنك لا تجوّز إلّا طرفاً واحداً منه، إما وقوع الخبر أو عدم وقوعه، وإما أن تجوّز الطرفين وتحتملهما معاً. والأوّل هو اليقين. والثاني وهو تجويز الطرفين له ثلاث صور، لأنّه لا يخلو إما أن يتساوىٰ الطرفان في الاحتمال، أو يترجح أحدهما علىٰ الآخر، فإن تساوىٰ الطرفان فهو المسمىٰ (بالشك)، وإن ترجح أحدهما فإن كان الراجح مضمون الخبر ووقوعه[1] فهو (الظن) الذي هو من أقسام التصديق، وإن كان الراجح الطرف الآخر فهو (الوهم) الذي هو من أقسام الجهل[2]، وهو عكس الظن. فتكون الحالات أربعاً، ولا خامسة لها:

١ ـ اليقين: وهو أن تصدّق بمضمون الخبر ولا تحتمل كذبه، أو تصدق بعدمه ولا تحتمل صدقه، أي أنك تصدق به علىٰ نحو

---

(١) **ينبغي أن يقال**: «أو عدمهما»، ليشمل الظنُّ نسبة السلب أيضاً.

(٢) ستأتي الإشارة في الشرح قريباً إلىٰ الإشكال في عدِّ الوهم من أقسام الجهل، فانتظر.

الجزم[١] . وهو أعلىٰ قسمي التصديق[٢] .

٢ ـ **الظن** : وهو أن ترجح مضمون الخبر أو عدمه مع تجويز الطرف الآخر . وهو أدنىٰ قسمي التصديق .

٣ ـ **الوهم** : وهو أن تحتمل مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الطرف الآخر .

٤ ـ **الشك** : وهو أن يتساوىٰ احتمال الوقوع واحتمال العدم .

---

(١) أضاف المصنّف ﷺ في التعليقة هنا قيد المطابقة للواقع ، نظراً لرأيه الآتي من أنّ الجهل المركّب خارج عن أقسام العلم ، مع أنّه عبارة عن التصديق والاعتقاد علىٰ نحو الجزم ، فلا بُدّ من إخراجه بقيد المطابقة للواقع .

وسيأتي أنّ المشهور هو دخول الجهل المركّب في العلم ، وبالتالي لا نحتاج ـ علىٰ نظرهم ـ في تعريف اليقين بالمعنىٰ الأعمّ إلىٰ قيد المطابقة للواقع .

ثم إنّ المصنّف ﷺ في بحث اليقينيات ، في أوّل الصناعات الخمس ، في الجزء الثالث ، قد فسّر اليقين بالمعنىٰ الأعمّ بمطلق الاعتقاد الجازم ، من دون تقييده بالمطابقة للواقع .

(٢) ولليقين معنىً آخر في اصطلاحهم ، وهو خصوص التصديق الجازم المطابق للواقع لا عن تقليد ، وهو أخص من معناه المذكور في المتن ، لأن المقصود به التصديق الجازم المطابق للواقع سواء كان عن تقليد أو لا . (منه ﷺ) .

تنبيه : يعرف مما تقدم أمران :

الأوّل : أن الوهم والشك ليسا من أقسام التصديق ، بل هما من أقسام الجهل[١] .

والثاني : أن الظن والوهم دائماً يتعاكسان ، فإنك إذا توهمت مضمون الخبر فأنت تظن بعدمه ، وإذا كنت تتوهم عدمه فإنك تظن بمضمونه ، فيكون الظن لأحد الطرفين توهماً للطرف الآخر .

الجهل وأقسامه

ليس الجهل إلّا عدم العلم ممن له الاستعداد للعلم والتمكن منه ، فالجمادات والعجماوات لا نسميها جاهلة ولا عالمة ، مثل العمىٰ ، فإنه عدم البصر فيمن شأنه أن يبصر ، فلا يسمىٰ الحجر أعمىٰ . وسيأتي أن مثل هذا يسمىٰ (عدم ملكة) ، ومقابله وهو

---

(١) **لكن** : تقدّم من قبل المصنّف ﷺ أنّ من جملة ما يتعلق به التصوّر هو النسبة في الخبر عند الشك فيها أو توهّمها ، فجعل الشكّ والوهم من أقسام التصوّر الذي هو أحد قسمي العلم .

إلّا أن يكون مراد المصنّف ﷺ من الجهل هنا هو الجهل التصديقيّ ، فإنّهما ليسا منه ، لعدم الجزم والإذعان ، كما أنّهما داخلان ـ في عبارته السابقة ـ في العلم التصوريّ ، دون العلم التصديقيّ .

العلم أو البصر يسمىٰ (ملكة)، فيقال: إن العلم والجهل متقابلان تقابل الملكة وعدمها[١].

والجهل[٢] علىٰ قسمين كما أن العلم علىٰ قسمين، **لأنّه يقابل العلم فيبادله في موارده، فتارة يبادل التصور أي يكون في مورده، وأخرىٰ يبادل التصديق أي يكون في مورده، فيصح بالمناسبة أن نسمي الأوّل (الجهل التصوري)، والثاني (الجهل التصديقي)[٣].**

---

(١) وقد ذهب بعضهم إلىٰ أنّ العلم والجهل متقابلان تقابل النقيضين، فلا يمكن أن يرتفعا أصلاً كما لا يمكن أن يجتمعا. وسيأتي في مبحث أقسام التقابل، في باب الترادف والتباين مزيد تفسير لتقابل الملكة وعدمها.

(٢) أعم من أن يكون بسيطاً أو مركباً. وهذا بناءً علىٰ رأي المصنّف ﭬ الآتي بأنّ الجهل المركّب من أقسام الجهل.

وإلّا فعلىٰ رأي المشهور القائل بدخول الجهل المركّب في أقسام العلم، يكون خصوص الجهل البسيط منقسماً إلىٰ الجهل التصوريّ والتصديقيّ، كما قيّده بذلك الشيخ الرئيس في الإشارات، فيكون الجهل البسيط ـ لا مطلق الجهل ـ مقابلاً للعلم.

وقد ذهب المحقّق الطوسيّ في شرح الإشارات إلىٰ أنّ الجهل البسيط يقابل العلم تقابل الملكة وعدمها، أمّا الجهل المركّب فإنّه يقابل العلم تقابل الضدّين.

(٣) **فالجهل التصوريّ**: هو الجهل بالشيء في مورد التصوّر، ↵

ثم إنهم يقولون إن الجهل ينقسم إلىٰ قسمين : بسيط ومركب ، وفي الحقيقة أن الجهل التصديقي خاصة هو الذي ينقسم إليهما ، ولهذا اقتضىٰ أن نقسم الجهل إلىٰ تصوري وتصديقي ، ونسميهما بهذه التسمية . أما الجهل التصوري فلا يكون إلّا بسيطاً ، كما سيتضح . ولنبين القسمين فنقول :

١ ـ **الجهل البسيط** : أن يجهل الإنسان شيئاً وهو ملتفت إلىٰ جهله[1] ، فيعلم أنّه لا يعلم ، كجهلنا بوجود السكان في المريخ ، فإنّا نجهل ذلك ، ونعلم بجهلنا ، فليس لنا إلّا جهل واحد .

٢ ـ **الجهل المركب** : أن يجهل شيئاً وهو غير ملتفت إلىٰ أنه

بحيث لو علم فإنّه يعلم بالتصوّر .

والجهل التصديقيّ : هو الجهل بالشيء في مورد التصديق ، بحيث لو علم فإنّه يعلم بالتصديق .

(١) **لكن** : هذا التعريف غير جامع لجهل الإنسان حين غفلته عن جهله ، مع أنّه داخل في الجهل البسيط ، وخارج عن الجهل المركّب ، إذ ليس فيه اعتقاد بالعلم ، بل يعلم هذا الإنسان أنّه لا يعلم ، لكنّه غفل عن ذلك . فينبغي إضافة قيد «أو غافل عنه» .

فالجهل البسيط علىٰ هذا هو : أن يجهل الإنسان شيئاً بحيث يعلم أنّه لا يعلم ، سواء كان ملتفتاً إلىٰ جهله ، أو غافلاً عنه . أو يقال : أن يجهل الإنسان شيئاً سواء كان ملتفتاً إلىٰ جهله ، أو غير ملتفت ، لكنّه لو التفت لعلم بأنّه لا يعلم .

جاهل به ، بل يعتقد أنّه من أهل العلم بـه ، فـلا يـعلم أنّـه لا يـعلم ، كأهل الاعتقادات الفاسدة الذين يـحسبون أنـهم عـالمون بـالحقائق ، وهم جاهلون بها في الواقع .

ويسمّون هذا مركباً ، لأنّه يتركب من جهلين : الجـهل بـالواقـع والجهل بهذا الجهل . وهو أقبح وأهجن القسمين . ويختص هذا فـي مورد التصديق ، لأنّه لا يكون إلّا مع الاعتقاد .

ليس الجهل المركب من العلم :

يزعم بعضهم دخول الجهل المركب في العلم[1] ، فـيجعله مـن أقسامه ، نظراً إلىٰ أنـه يـتضمن الاعـتقاد والجـزم وإن خـالف الواقـع . ولكنا إذا دققنا تعريف العلم نعرف ابتعاد هـذا الزعـم عـن الصـواب ، وأنّه أي هذا الزعم من الجهل المـركب ، لأن مـعنىٰ (حـضور صـورة الشـيء عـند العـقل) أن تـحضر صـورة نـفس ذلك الشـيء ، أمّـا إذا حضرت صورة غيره بزعم أنها صورته فلم تحضر صورة الشيء ، بل صورة شيء آخر زاعماً أنها هي .

وهذا هـو حـال الجـهل المـركب ، فـلا يـدخل تـحت تـعريف العلم . فمن يعتقد أن الأرض مسطحة لم تحضر عنده صـورة النسـبة الواقعية وهي أن الأرض كروية ، وإنما حضرت صـورة نسـبة أخـرىٰ يتخيل أنها الواقع .

---

(١) بل هو المشهور ، حتىٰ ادّعىٰ بعضهم إجماع المناطقة عليه .

وفي الحقيقة: أن الجهل المركب يتخيل صاحبه أنه من العلم، ولكنه ليس بعلم. وكيف يصح أن يكون الشيء من أقسام مقابله[(١)]؟ والاعتقاد لا يغير الحقائق[(٢)]، فالشبح من بعيد الذي يعتقده الناظر إنساناً وهو ليس بإنسان لا يصيره الاعتقاد إنساناً علىٰ الحقيقة[(٣)].

---

(١) هذا بمنزلة الدليل الثاني علىٰ مدّعىٰ المصنّف ﷺ، وحاصله: أنّه قد تقدّم أنّ الجهل يقابل العلم، والجهلُ المركّب جهل، فكيف يكون من أقسام مقابله وهو العلم؟

ويمكن مناقشة هذا الدليل بأن يقال: إنّ كون الجهل المركّب جهلاً أوّلُ الكلام، إذ إنّ مدّعىٰ المشهور أنّه علم لا جهل، فيكون مصادرة علىٰ المطلوب.

(٢) هذا بمنزلة الدليل الثالث علىٰ مدّعىٰ المصنّف ﷺ، وحاصله: أنّ العلم يحكي عن الحقائق الواقعيّة للأشياء، ومجرّدُ الاعتقاد من دون مطابقته للواقع لا يغيّر الحقائق الواقعيّة، فالشبح من بعيد الذي يعتقده... إلىٰ آخر عبارة المصنّف ﷺ.

(٣) **ويمكن التوفيق**: بين رأي المصنّف ﷺ ورأي المشهور بأنّ العلم مشترك لفظيّ بين معانٍ متعدّدة، من جملتها أنّه مطلق الاعتقاد الجازم، ومن جملتها أنّه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، فيكون الجهل المركّب من أقسام العلم بالمعنىٰ الأوّل، ومن أقسام الجهل بالمعنىٰ الثاني. وتفصيل الكلام مع دليل المشهور موكول إلىٰ المطوّلات.

العلم ضروري ونظري

ينقسم العلم بكلا قسميه التصور والتصديق إلىٰ قسمين[1] :

١ ـ الضروري : ويسمىٰ أيضاً (البديهي)، وهو ما لا يحتاج في حصوله إلىٰ كسب ونظر وفكر، فيحصل بالاضطرار وبالبداهة

---

(١) يمكن أن يستدلّ علىٰ انقسام العلم إلىٰ الضروري والنظري بدليلين :

الأوّل : الوجدان، لأنّنا إذا رجعنا إلىٰ وجداننا وجدنا أنّ من التصوّرات والتصديقات ما هو حاصل لنا بلا نظر، ومنها ما هو حاصل لنا بالنظر والفكر.

الثاني : ما ذكره الجمهور، من أنّ التصوّرات والتصديقات لو كانت كلّها بديهيّة وضروريّة لما احتجنا إلىٰ نظر وفكر أصلاً، وهو باطل قطعاً، ولو كانت كلّها نظريّة للزم إمّا التسلسل أو الدور، وذلك لأنّ النظريّ مثل «أ»، يحتاج في حصوله إلىٰ علم آخر مثل «ب»، فإن فرضناه نظريّاً أيضاً احتاج إلىٰ علم آخر مثل «ج»... وهكذا، فيلزم التسلسل.

وإن قلنا : إنّ العلم الآخر الذي هو «ج» يحتاج في حصوله إلىٰ النظريّ الأوّل وهو «أ»، أو النظريّ الثاني وهو «ب» لزم الدور. والتسلسلُ والدور باطلان، كما ثبت في محلّه.

التي هي المفاجأة والارتجال من دون توقف، كتصورنا لمفهوم الوجود والعدم، ومفهوم الشيء، وكتصديقنا بأن الكل أعظم من الجزء، وبأن النقيضين لا يجتمعان، وبأن الشمس طالعة، وأن الواحد نصف الاثنين، وهكذا...

٢ ـ **والنظري**: وهو ما يحتاج حصوله إلىٰ كسب ونظر وفكر، كتصورنا لحقيقة الروح والكهرباء، وكتصديقنا بأن الأرض ساكنة أو متحركة حول نفسها وحول الشمس، ويسمىٰ أيضاً (الكسبي)[١].

توضيح القسمين: أن بعض الأمور يحصل العلم بها من دون إنعام نظر وفكر، فيكفي في حصوله أن تتوجه النفس إلىٰ الشيء بأحد أسباب التوجه الآتية[٢]، من دون توسط عملية فكرية، كما

---

(١) تقسيم المصنّف ﷺ كلّاً من التصوّر والتصديق إلىٰ ضروريّ ونظريّ هو المشهور. وبعضهم ـ كالفخر الرازي ـ ذهب إلىٰ أن هذا التقسيم مختصّ بالتصديق دون التصوّر، وأنّ التصوّر لا يمكن أن يكون نظريّاً، وإنّما هو بديهيّ دائماً. وتفصيل الكلام موكول إلىٰ المطوّلات.

(٢) ظاهر العبارة أنّ واحداً من أسباب التوجّه الآتية يكفي لتحصيل البديهيّ. وليس كذلك، فإنّه ـ علىٰ الأقلّ ـ لا بُدّ من حصول اثنين من هذه الأسباب في تحصيل كلّ بديهيّ، وهما الانتباه وسلامة الذهن، كما سيصرّح المصنّف ﷺ بأنّهما مطّردان في جميع البديهيّات.

بل بعض البديهيّات يحتاج في تحصيله إلىٰ جميع الأسباب المذكورة. وستتكرّر مثل هذه العبارة من قبل المصنّف ﷺ.

مثلنا ، وهذا هو الذي يسمىٰ (بالضروري أو البديهي) ، سواء أكان تصوراً أم تصديقاً . وبعضها لا يصل الإنسان إلىٰ العلم بها بسهولة ، بل لا بُدّ من إنعام النظر وإجراء عمليات عقلية ومعادلات فكرية كالمعادلات الجبرية ، فيتوصل بالمعلومات عنده إلىٰ العلم بهذه الأمور (المجهولات) ، ولا يستطيع أن يتصل بالعلم بها رأساً من دون توسيط هذه المعلومات وتنظيمها علىٰ وجه صحيح ، لينتقل الذهن منها إلىٰ ما كان مجهولاً عنده ، كما مثلنا . وهذا هو الذي يسمىٰ (بالنظري أو الكسبي) ، سواء كان تصوراً أو تصديقاً .

توضيح في الضروري :

قلنا : إنّ العلم الضروري هو الذي لا يحتاج إلىٰ الفكر وإنعام النظر . وأشرنا إلىٰ أنه لا بُدّ من توجه النفس بأحد أسباب التوجه . وهذا ما يحتاج إلىٰ بعض البيان :

فإنّ الشيء قد يكون بديهياً ولكن يجهله الإنسان ، لفقد سبب توجه النفس ، فلا يجب أن يكون الإنسان عالماً بجميع البديهيات[1] ، ولا يضر ذلك ببداهة البديهي . ويمكن حصر أسباب التوجه في الأمور التالية :

---

(١) وبذلك يجاب عن إشكال البعض علىٰ كثير من البديهيّات بأنّها ليست منها ، توهّماً منه أنّ البديهيّ لا بُدّ أن يكون حاضراً في ذهن الإنسان .

١ ـ **الانتباه** : وهذا السبب مطرد في جميع البديهيات ، فالغافل قد يخفىٰ عليه أوضح الواضحات .

٢ ـ **سلامه الذهن** : وهذا مطرد أيضاً ، فإنّ من كان سقيم الذهن قد يشك في أظهر الأمور أو لا يفهمه . وقد ينشأ هذا السقم من نقصان طبيعي ، أو مرض عارض ، أو تربية فاسدة .

٣ ـ **سلامة الحواس**(١) : وهذا خاص بالبديهيات المتوقفة علىٰ الحواس الخمس ، وهي المحسوسات(٢) ، فإنّ الأعمىٰ أو ضعيف البصر يفقد كثيراً من العلم بالمنظورات ، وكذا الأصم في المسموعات ، وفاقد الذائقة في المذوقات ، وهكذا(٣) .

٤ ـ **فقدان الشبهة** : والشبهة أن يؤلف الذهن دليلاً فاسداً

---

(١) أي الحواسّ الظاهرة دون الباطنة . والحواس عند الإطلاق تنصرف إلىٰ الظاهرة منها .

(٢) **لكن** : سيأتي في بحث المشاهدات ، في أوّل الصناعات الخمس ، في الجزء الثالث ، أنّ القضايا البديهيّة التي يحكم بها العقل بواسطة الحواسّ الخمس الظاهرة تسمّىٰ (الحسّيّات) ، والتي يحكم بها العقل بواسطة الحواسّ الخمس الباطنة تسمّىٰ (الوجدانيّات) ، والمجموع منهما تسمّىٰ (المشاهدات) أو (المحسوسات) .

(٣) وهذا معنىٰ القول المعروف المنسوب إلىٰ المعلّم الأوّل أرسطو : «من فقد حسّاً فقد علماً» .

يناقض بديهة من البديهيات، ويغفل عما فيه من المغالطة، فيشك بتلك البديهة، أو يعتقد بعدمها. وهذا يحدث كثيراً في العلوم الفلسفية والجدليات[١]. فإنّ من البديهيات عند العقل أن الوجود والعدم نقيضان، وأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، ولكن بعض المتكلمين[٢] دخلت عليه الشبهة في هذه البديهة، فحسب أن الوجود والعدم لهما واسطة، وسماها (الحال)[٣]،

---

(١) سيأتي تفسير القضايا الجدليّات في بحث الجدل، في مبحث الصناعات الخمس، في الجزء الثالث.

(٢) كأبي هاشم الجُبّائيّ وأتباعه من المعتزلة، والقاضي والجُوَينيّ من الأشاعرة.

(٣) وعرّفوها بأنّها: صفة لموجود لا توصف بالوجود والعدم، وإن كانت هي ثابتة. فجعلوا الثبوت أعمّ من الوجود. وذلك كصفة العالميّة مثلاً، فإنّها في «زيد عالم» ليست موجودة في الخارج، لأنّ الموجود في الخارج خصوص زيد والعلم، وليست معدومة لأنّها صفة لموجود، فهي بين الوجود والعدم.

ومن هذا القبيل متعَلَّقات علم الله سبحانه وتعالىٰ بالأشياء قبل وجودها، فإنّ الله سبحانه وتعالىٰ عالم بالأشياء قبل وجودها. وهذه الأشياء لاهي موجودة ـ وإلّا كان خلقها تحصيلاً للحاصل ـ، ولاهي معدومة ـ لأنّ العلم لا يتعلّق بالمعدوم ـ، وإنّما هي أمور ثابتة سمّوها (الثابتات الأزليّة). وتفصيل الكلام إثباتاً وردّاً موكول إلىٰ المطوّلات.

فهما يرتفعان عندها. ولكن مستقيم التفكير إذا حدث له ذلك، وعجز عن كشف المغالطة يردها ويقول إنها (شبهة في مقابل البديهة).

٥ ـ **عملية غير عقلية**: لكثير من البديهيات، كالاستماع إلىٰ كثيرين يمتنع تواطؤهم علىٰ الكذب في المتواترات، وكالتجربة في التجربيات، وكسعي الإنسان لمشاهدة بلاد أو استماع صوت في المحسوسات... وما إلىٰ ذلك. فإذا احتاج الإنسان للعلم بشيء إلىٰ تجربة طويلة، مثلاً، وعناء عملي، فلا يجعله ذلك علماً نظرياً ما دام لا يحتاج إلىٰ الفكر والعملية العقلية.

تعريف النظر أو الفكر:

نعرف مما سبق أن النظر ـ أو الفكر ـ المقصود منه «**إجراء عملية عقلية في المعلومات الحاضرة لأجل الوصول إلىٰ المطلوب**»، والمطلوب هو العلم بالمجهول[1] الغائب. وبتعبير آخر أدق أن الفكر هو:

---

(١) المراد من المجهول هنا المجهول النسبيّ المتصوّر بوجه ما، وليس المجهول المطلق، لاستحالة تحصيل المجهول إلّا بعد تصوّره بوجه ما. ولذا سيأتي اشتراط معرفة نوع المجهول قبل عمليّة الفكر والنظر.

«**حركة العقل بين المعلوم والمجهول**»(١)(٢).

وتحليل ذلك: أنّ الإنسان إذا واجه بعقله المشكل (المجهول)، وعرف أنّه من أي أنواع المجهولات هو(٣)، فزع عقله إلىٰ

---

(١) أي حركة العقل من المجهول إلىٰ المعلوم، ومن المعلوم إلىٰ المجهول.

وقد يشكل: علىٰ هذا التعريف بأنّ فيه استعمال اللفظ في أكثر من معنىً ـ وهو غير جائز ـ فإنّ لفظ «المعلوم» يراد منه جنس المعلوم ـ أي المعلومات الموجودة في الذهن ـ إذا فرضنا حركة العقل من المجهول إلىٰ المعلوم.

ويراد منه المعلوم الخاصّ ـ الذي تألّف من المعلومات الموجودة في الذهن ـ إذا فرضنا حركة العقل من المعلوم إلىٰ المجهول. وسيتّضح ذلك أكثر فيما يأتي من كلام المصنّف ﴿﴾.

(٢) وعرّفه بعضهم بأنّه: «ملاحظة المعقول ـ أو المعلوم ـ لتحصيل المجهول».

وبعضهم بأنّه: «الحركة من المراد إلىٰ المبادي، وبالعكس».

وبعضهم بأنّه: «ترتيب أمور معلومة لتحصيل المجهول».

وعرّفه الفخر الرازي ـ علىٰ ما نقله الشريف ـ بأنّه: «ترتيب تصديقات ليتوصّل بها إلىٰ تصديق آخر». وهذا التعريف منه مبنيّ علىٰ ما ذهب إليه من أنّ التصوّرات جميعها بديهيّة، فليس فيها نظر وفكر، كما تقدّم في الشرح.

(٣) بأن عرف أنّه من التصوّرات مثلاً، فيتمّ اكتسابه بالأمور ↲

المعلومات الحاضرة عنده المناسبة لنوع المشكل ، وعندئذٍ يبحث فيها ويتردد بينها بتوجيه النظر إليها ، ويسعىٰ إلىٰ تنظيمها في الذهن حتىٰ يؤلف المعلومات التي تصلح لحل المشكل ، فإذا استطاع ذلك ، ووجد ما يؤلفه لتحصيل غرضه ، تحرك عقله حينئذٍ منها إلىٰ المطلوب ، أعني معرفة المجهول وحل المشكل .

فتمر علىٰ العقل ـ إذن ـ بهذا التحليل خمسة أدوار :

١ ـ مواجهة المشكل (المجهول) .

٢ ـ معرفة نوع المشكل ، فقد يواجه المشكل ولا يعرف نوعه .

٣ ـ حركة العقل من المشكل إلىٰ المعلومات المخزونة عنده .

٤ ـ حركة العقل ـ ثانياً ـ بين المعلومات للفحص عنها ، وتأليف ما يناسب المشكل ويصلح لحلّه .

التصوريّة ، كما إذا جهلنا الإنسان ، وأردنا تحصيله ، فلاحظنا الحيوان والناطق ، ورتّبناهما ليحصل لنا الإنسان .

أو عرف أنّه من التصديقات ، فيتمّ اكتسابه بالأمور التصديقيّة ، كما إذا جهلنا أنّ العالم حادث ، وأردنا تحصيل ذلك ، فلاحظنا أنّ العالم متغيّر ، وكلّ متغيّر حادث ، ورتّبناهما ليحصل لنا العلم بأنّ العالم حادث .

أو عرف أنّه يناسب نوعاً من العلوم والمعارف ، أو قسماً من القواعد والنظريّات ، فيتمّ البحث عنه في محلّها ، واكتسابه بواسطتها .

٥ ـ حركة العقل ـ ثالثاً ـ من المعلوم الذي استطاع تأليفه مما عنده إلىٰ المطلوب.

وهذه الأدوار الثلاثة الأخيرة أو الحركات الثلاث هي الفكر أو النظر[١]، وهذا معنىٰ حركة العقل بين المعلوم والمجهول. وهذه الأدوار الخمسة قد تمر علىٰ الإنسان في تفكيره وهو لا يشعر بها، فإن الفكر يجتازها غالباً بأسرع من لمح البصر، علىٰ أنها لا يخلو منها إنسان في أكثر تفكيراته، ولذا قلنا إن الإنسان مفطور علىٰ التفكير.

نعم: من له قوة الحدس يستغني عن الحركتين الأوليين[٢]، وإنما ينتقل رأساً بحركة واحدة من المعلومات إلىٰ المجهول. وهذا معنىٰ (الحدس)، فلذلك يكون صاحب الحدس القوي أسرع تلقيا للمعارف والعلوم، بل هو من نوع الإلهام، وأول درجاته. ولذلك أيضاً جعلوا القضايا (الحدسيات) من أقسام البديهيات، لأنها تحصل بحركة واحدة مفاجئة من المعلوم إلىٰ المجهول عند مواجهة المشكل، من دون كسب وسعي فكري، فلم يحتج إلىٰ معرفة نوع المشكل، ولا إلىٰ الرجوع إلىٰ المعلومات عنده وفحصها وتأليفها.

ولأجل هذا قالوا: إن قضية واحدة قد تكون بديهية عند

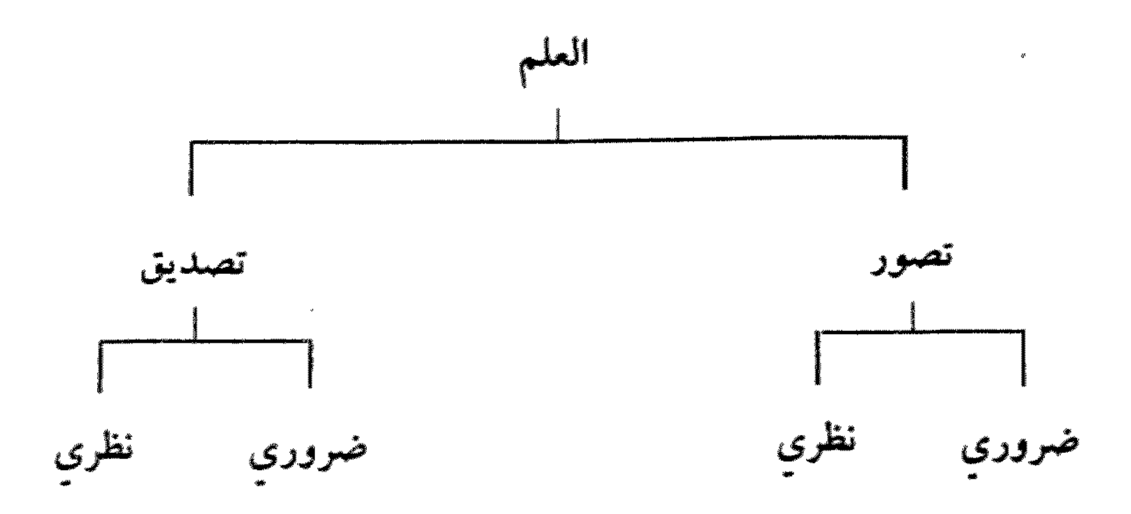
---

(١) وتسمىٰ الذاهبة والدائريّة والراجعة.

(٢) من الحركات الثلاث. كما أنّه يستغني عن الدور الثاني أيضاً، وهو معرفة نوع المشكل، علىٰ ما سيذكره المصنّف ﷺ، وهو مشكل.

شخص نظرية عند شخص آخر . وليس ذلك إلّا[١] لأنّ الأوّل عنده من قوة الحدس ما يستغني به عن النظر والكسب ، أي ما يستغني به عن الحركتين الأوليين ، دون الشخص الثاني ، فإنه يحتاج إلىٰ هذه الحركات الثلاث لتحصيل المعلوم بعد معرفة نوع المشكل .

خلاصة تقسيم العلم :



(١) ظاهر عبارة المصنّف ﷺ الحصر ، مع أنّه يمكن القول بوجود أسباب أخرىٰ لذلك ، كمن يفقد حسّاً من الحواسّ الخمس ، فيكون المعلوم الحسيّ عنده نظريّاً، بينما يكون بديهيّاً عند من يملك تلك الحاسّة .

تمرينات

١ ـ لماذا لم يكن الوهم والشك من أقسام التصديق[١] ؟

٢ ـ اذكر خمس قضايا بديهية من عندك، مع بيان ما تحتاج إليه كل منها من أسباب توجه النفس الخمسة[٢].

٣ ـ إذا علمت بأن في الغرفة شيئاً ما، وبعد الفحص عنه كثيراً وجدته فعلمت أنه فارة مختفية، فهذا العلم الحاصل بعد البحث

---

(١) لأنّ التصديق هو ترجيح أحد طرفي الخبر، وهما الوقوع واللاوقوع. بينما الشكّ هو تساوي احتمال الوقوع واللاوقوع. والوهم هو احتمال أحد طرفي الخبر مع ترجيح الطرف الآخر.

(٢)

القضيّة	أسباب التوجّه
أ ـ الكلّ أعظم من الجزء	الانتباه ـ سلامة الذهن
ب ـ الاثنان خُمس العشرة	الانتباه ـ سلامة الذهن ـ عملية غير عقليّة
ج ـ إذا انتفىٰ اللازم انتفىٰ الملزوم	الانتباه ـ سلامة الذهن ـ فقدان الشبهة
د ـ النار حارّة	الانتباه ـ سلامة الذهن ـ سلامة الحواسّ ـ عمليّة غير عقليّة
هـ ـ الصلاة اليوميّة واجبة	الانتباه ـ سلامة الذهن ـ فقدان الشبهة ـ عملية غير عقلية

ضروري أم نظري[١] ؟

٤ ـ هل اتفق أن حصلت لك شبهة في مقابل بديهة ؟ اذكرها[٢].

٥ ـ ما الفرق بين الفكر والحدس[٣] ؟

---

(١) هذا العلم الحاصل ضروريّ ، إذ لم يحتج إلىٰ فكر ونظر ، وإن احتاج إلىٰ عناء عمليّ ، إذ العناء العمليّ لا يجعل العلم علماً نظرياً ، ما دام لا يحتاج إلىٰ الفكر والعمليّة العقليّة .

(٢) **يحكىٰ** : أنّ المرحوم الشيخ البهائي ﷺ أراد ذات يوم الوضوء من حوض المدرسة ، فزاحمه بعض الطلّاب في الوضوء منه أمام الطلّاب الحاضرين ، وكأنّه أراد أذيّته ، فقال له الشيخ : ما يلزم من وجوده وعدمه حماريّتك هل هو موجود أو معدوم ؟ فإن قلت إنّه موجود ، لزم حماريّتك ، وإن قلت إنّه معدوم ، لزم أيضاً حماريّتك ، لأنّ عدمه يستلزم ذلك ، فأوجب ذلك استهزاء الطلّاب الحاضرين بذلك الطالب .

وجواب الشبهة : أنّنا نختار أنّ الشيء المستلزم لحماريّة فلان معدوم ، وليس عدمه متّصفاً بالاستلزام لحماريّته .

(٣) الفرق بينهما أنّ الفكر عبارة عن حركات ثلاث هي الأدوار الثلاثة الأخيرة ـ من الأدوار الخمسة المذكورة في الكتاب ـ بعد دور مواجهة المشكل ودور معرفة نوعه .

والحدس يستغني عن الحركتين الأوليين من الحركات الثلاث ، وإنما ينتقل رأساً بحركة مفاجئة من المعلوم إلىٰ المجهول عند مواجهة المشكل ، وكذلك لا يحتاج إلىٰ الدور الثاني من الأدوار الخمسة ، وهو معرفة نوع المشكل ، كما ذكر المصنّف ﷺ ، وقد تقدم أنّه مشكل .

أبحاث المنطق :

علم المنطق إنما يحتاج إليه لتحصيل العلوم النظرية ، لأنه هو مجموعة قوانين الفكر والبحث[١] . أما الضروريات فهي حاصلة بنفسها ، بل هي رأس المال الأصلي لكاسب العلوم يكتسب به ليربح المعلومات النظرية المفقودة عنده . فإذا اكتسب مقداراً من النظريات زاد رأس ماله بزيادة معلوماته ، فيستطيع أن يكتسب معلومات أكثر ، لأن ربح التاجر عادة يزيد كلما زادت ثروته المالية . وهكذا طالب العلم كلما اكتسب تزيد ثروته العلمية وتتسع تجارته ، فيتضاعف ربحه . بل تاجر العلم مضمون

---

(١) **قد يقال** : بأنّ علم المنطق إذا كان عبارة عن مجموعة قوانين فكيف يعرّف بالقانون ؟

والجواب على ذلك : إمّا أن يقال : إنّه يراد من القانون جنسه .

أو يقال : بأنّ المصنّف ﷺ لم يعرّفه بالقانون ـ كما فعل بعضهم ـ ، وإنّما عرّفه بأنّه آلة قانونيّة ، فإنّ مجموع القوانين يكون آلة قانونيّة للتفكير الصحيح لا بعضها ، لأنّ من لاحظ بعض قوانين هذا العلم لا تحصل له العصمة عن الخطأ في التفكير .

الربح[١] بالاكتساب ، لا كتاجر المال .

وعلم المنطق يبحث عن كيفية تأليف المعلومات المخزونة عنده ، ليتوصل بها إلىٰ الربح بتحصيل المجهولات ، وإضافتها إلىٰ ما عنده من معلومات ، فيبحث تارة عن المعلوم التصوري ، ويسمىٰ (المعرِّف)[٢] ، للتوصل به إلىٰ العلم بالمجهول التصوري[٣] ، ويبحث أخرىٰ عن المعلوم التصديقي ، ويسمىٰ (الحجة)[٤] ،

---

(١) ليس المراد من الربح هنا هو الفوز في الآخرة ، حتىٰ يشكل بأنّ العلم من دون العمل لا فوز معه في الآخرة . وإنما المراد الربح الماديّ ، وهو تزايد المعلومات واستقرارها عنده .

(٢) لأنّه يعرِّف ويبيّن حال المجهول التصوريّ . ويسمّىٰ أيضاً (القول الشارح) ، لأنّه يشرح ماهيّة الشيء .

(٣) **فالمعرِّف** : عبارة عن المعلوم التصوريّ لكن **لا** مطلقاً ، بل من حيث إنّه يتوصّل به إلىٰ العلم بالمجهول التصوريّ ، مثل «الحيوان الناطق» الذي يتوصّل به إلىٰ تصوّر الإنسان .

وأمّا المعلوم التصوريّ الذي لا يتوصّل به إلىٰ العلم بالمجهول التصوريّ فلا يبحث عنه المنطقيّ ، كالأمور الجزئيّة المعلومة مثل زيد وبكر .

(٤) لأنّه يصير سبباً لغلبة من تمسّك به علىٰ خصمه ، والحجّة في اللغة اسم للغلبة ، فأطلق اسم المسبّب (الغلبة) علىٰ السبب (المعلوم التصديقيّ) ، كما يسمّون الغيث نباتاً ، كقولهم : «أمطرت السماء نباتاً» ، لكون الغيث سبباً له .

ليتوصل به إلىٰ العلم بالمجهول التصديقي[(١)(٢)].

والبحث عن الحجة بنحوين:

تارة من ناحية هيئة تأليفها.

وأخرىٰ من ناحية مادة قضاياها[(٣)]، وهو بحث الصناعات الخمس.

ولكل من البحث عن المعرف والحجة مقدمات.

---

(١) **فالحجّة**: عبارة عن المعلوم التصديقيّ لكن لا مطلقاً، بل من حيث إنّه يتوصّل به إلىٰ العلم بالمجهول التصديقيّ، مثل «العالم متغيّر وكلّ متغيّر حادث» الذي يتوصّل به إلىٰ تصديق «العالم حادث».

وأمّا المعلوم التصديقيّ الذي لا يتوصّل به إلىٰ العلم بالمجهول التصديقيّ فلا يبحث عنه المنطقي.

(٢) وموضوع علم المنطق عبارة عن هذين الأمرين، لأنّه يبحث عن أحوالهما، فيبحث في أقسام المعرِّف وشروطه وما يلحق به من التعريف بالمثال والقسمة ونحو ذلك. ويبحث في أقسام الحجّة من التمثيل والاستقراء والقياس وأشكاله وشروطه وهيئة تأليفه ومادّته من الصناعات الخمس ونحو ذلك.

وهناك مباحث يبحث عنها المنطقيّ مقدّمة لهذين الأمرين، كمباحث الألفاظ ومباحث الكلّيّ للمعرِّف، ومباحث القضايا وأحكامها للحجّة.

(٣) هذه العبارة تدّل ـ كما تقدّم ـ علىٰ أنّ علم المنطق ماديّ، كما أنّه صوريّ.

فأبحاث المنطق نضعها في ستة أبواب :

الجزء الأوّل :

الباب الأوّل ـ في مباحث الألفاظ .

الباب الثاني ـ في مباحث الكلي .

الباب الثالث ـ في المعرف وتلحق به القسمة

الجزء الثاني :

الباب الرابع ـ في القضايا وأحكامها .

الباب الخامس ـ في الحجة وهيئة تأليفها .

الجزء الثالث :

الباب السادس ـ في الصناعات الخمس .



مباحث الألفاظ

الحاجة إلىٰ مباحث الألفاظ :

لا شك أن المنطقي لا يتعلق غرضه الأصلي إلّا بنفس المعاني[1] ، ولكنه لا يستغني عن البحث عن أحوال الألفاظ توصلاً إلىٰ المعاني ، لأنه من الواضح أن التفاهم مع الناس ، ونقل الأفكار بينهم لا يكون غالباً[2] إلّا بتوسط لغة من اللغات . والألفاظ قد يقع فيها التغيير والخلط فلا يتم التفاهم بها ، فاحتاج المنطقي إلىٰ أن يبحث عن أحوال اللفظ من جهة عامة ، من غير اختصاص بلغة من اللغات ، إتماماً للتفاهم ، ليزن كلامه وكلام غيره بمقياس صحيح .

---

(١) لأنّ غرضه الأصليّ هو المعرِّف والحجّة ، وهما من قبيل المعاني لا الألفاظ ، فمن لم يعلم بالألفاظ يمكن أن يتوصّل إلىٰ المجهولات التصوريّة أو التصديقيّة ، ومن علم بالألفاظ قد لا يتوصّل إلىٰ ذلك .

فالذي يعرِّف ماهيّة الإنسان مثلاً هو معنىٰ «الحيوان الناطق» ، لا لفظهما ، وكذا الذي يتوصّل به إلىٰ التصديق «بحدوث العالم» هو معنىٰ قولنا «العالم متغيّر . وكلّ متغيّر حادث» ، لا ألفاظه .

(٢) **إنما قال** : «غالباً» ، لأنّه قد تنتقل الأفكار بواسطة إحضار بعض الموجودات الخارجيّة ، ولكنّها حالة نادرة ، كما سيأتي .

وقلنا : (من جهة عامة)، لأن المنطق علم لا يختص بأهل لغة خاصة، وإن كان قد يحتاج إلىٰ البحث عما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي فيما قل[١]، كالبحث عن دلالة لام التعريف - في لغة العرب - علىٰ الاستغراق، وعن كان وأخواتها في أنها من الأدوات والحروف، وعن أدوات العموم والسلب... وما إلىٰ ذلك. ولكنه قد يستغني عن إدخالها في المنطق اعتماداً علىٰ علوم اللغة.

هذه حاجته من أجل التفاهم مع غيره. وللمنطقي حاجة أخرىٰ[٢] إلىٰ مباحث الألفاظ من أجل نفسه، هي أعظم وأشد من حاجته الأولىٰ، بل لعلها هي السبب الحقيقي لإدخال هذه الأبحاث في المنطق.

ونستعين علىٰ توضيح مقصودنا بذكر تمهيد نافع، ثم نذكر وجه حاجة الإنسان في نفسه إلىٰ معرفة مباحث الألفاظ نتيجة للتمهيد، فنقول:

التمهيد : - إن للأشياء أربعة وجودات: وجودان حقيقيان،

(١) فيبحث عن ذلك لا بما هو منطقيّ، بل بما هو من أهل تلك اللغة.

(٢) هذا البحث إلىٰ آخره ليس من منهاج دراستنا. ولكنا وضعناه للطلاب الذين يرغبون في التوسع، حرصاً علىٰ فائدتهم. هو بحث له قيمته العلمية، لا سيما في مباحث أصول الفقه. (منه ﷺ).

ووجودان اعتباريان جعليان(١) :

الأوّل ـ الوجود الخارجي : كوجودك ووجود الأشياء التي حولك ونحوها ، من أفراد الإنسان والحيوان والشجر والحجر والشمس والقمر والنجوم ، إلىٰ غير ذلك من الوجودات الخارجية التي لا حصر لها .

الثاني ـ الوجود الذهني : وهو علمنا بالأشياء الخارجية وغيرها من المفاهيم . وقد قلنا سابقاً : إن للإنسان قوة تنطبع فيها صور الأشياء . وهذه القوة تسمىٰ الذهن . والانطباع فيها يسمىٰ الوجود الذهني الذي هو العلم .

وهذان الوجودان هما الوجودان الحقيقيان(٢) ، لأنهما ليسا بوضع واضع ولا باعتبار معتبر .

---

(١) كذا . وينبغي أن يقال : «وجودين حقيقيّين ووجودين اعتباريّين جعليّين» ، علىٰ البدليّة من كلمة «أربعة» المنصوبة .

(٢) غاية الأمر أنّ هذين الوجودين يختلفان فيما بينهما من جهة أنّ الآثار الخارجيّة المطلوبة من الماهيّة تتعلّق بالوجود الخارجيّ لها دون الذهنيّ ، فإنّ الإحراق مثلاً إنما هو أثر للوجود الخارجيّ لماهيّة النار ، دون الوجود الذهنيّ لها . وهذا هو المشهور بين الحكماء .

وذهب بعضهم إلىٰ إنكار الوجود الذهنيّ مطلقاً ، وأنّ علم النفس بالشيء ليس وجوداً ذهنيّاً له ، وإنّما هي حالة خاصّة للنفس ، وإضافة خاصّة منها للشيء . وتفصيل الكلام يطلب من المطوّلات .

الثالث ـ الوجود اللفظي : بيانه : أن الإنسان لما كان اجتماعياً بالطبع ، ومضطراً للتعامل والتفاهم مع باقي أفراد نوعه[1] ، فإنه محتاج إلىٰ نقل أفكاره إلىٰ الغير ، وفهم أفكار الغير . والطريقة الأوّلية للتفهيم هي أن يحضر الأشياء الخارجية بنفسها ، ليحس بها الغير بإحدىٰ الحواس فيدركها . ولكن هذه الطريقة من التفهيم تكلفه كثيراً من العناء ، علىٰ أنها لا تفي بتفهيم أكثر الأشياء والمعاني ، إما لأنها ليست من الموجودات الخارجية ، أو لأنها لا يمكن إحضارها .

فألهم الله تعالىٰ الإنسان طريقة سهلة سريعة في التفهيم ، بأن منحه قوة علىٰ الكلام والنطق بتقاطيع الحروف ، ليؤلف منها الألفاظ . وبمرور الزمن دعت الإنسان الحاجة ـ وهي أم الاختراع ـ إلىٰ أن يضع لكل معنىً يعرفه ويحتاج إلىٰ التفاهم عنه لفظاً خاصاً ،

---

(١) ذهب المشهور إلىٰ أنّ الإنسان اجتماعيّ ومدنيّ بالطبع . وذهب بعضهم إلىٰ أنّ الإنسان ليس اجتماعيّاً ومدنيّاً بالطبع ، وليس مفطوراً علىٰ ذلك ، وإنّما هو مفطور علىٰ الانفراد والعزلة ، ولكنّه لاحتياجه إلىٰ تهيئة أموره ، ومتطلّبات معيشته ، من مأكله وملبسه ونحو ذلك ، يضطرّ إلىٰ الاجتماع ، فهو اجتماعيّ بالاضطرار والجبر ، لا بالطبع . ولذا لو لم يحتج إلىٰ غيره ، وكان بإمكانه أن يهيّئ أموره بنفسه ، لا يميل إلىٰ الاجتماع أصلاً .

وقول المصنّف ﷺ : «بالطبع» يلائم نظريّة المشهور ، بينما قوله : «مضطرّاً للتعامل . . .» يلائم النظريّة الثانية .

ليحضر المعاني بالألفاظ بدلاً من إحضارها بنفسها[١] .

---

(١) وبعضهم يرىٰ بأنّ الله سبحانه وتعالىٰ هو الواضع لألفاظ اللغات مباشرة ، وليس الإنسان نفسه بما منحه الله من القوّة علىٰ الكلام والنطق . كالمرحوم الجدّ ، آية الله العلّامة السيّد علي نقي الحيدريّ ، في كتابه المعروف «أصول الاستنباط» ، حيث يقول :

«اختلفوا في واضع اللغات ، أهو الله أو الناس . والظاهر الأوّل . وذلك لأنّ الله سبحانه لمّا خلق أبا البشر ، وأصل الخليقة آدم عليه السلام ، وأسكنه وزوجه الجنّة ، وأوحىٰ إليهما ما أوحىٰ من الأكل حيث شاءا من الجنّة ، وأن لا يقربا شجرة معيّنة ، وغير ذلك ممّا خاطبهما به ، فلا بُدّ من غير شكّ أنّه علّمهما معاني ما خاطبهما به ، وما أوحىٰ به إليهما . بل الظاهر أنّه سبحانه علّمهما ما يتخاطبان به فيما بينهما ، أو مع الملائكة ، وذلك لإتمام النعمة عليهما في الجنّة.

ويمكن أن يستظهر هذا المعنىٰ من قوله تعالىٰ : ﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا** ﴾ (البقرة آية ٣١) أي أسماء المسمّيات كلّها علىٰ الظاهر .

ثم من الجائز أنّ الله أودع في آدم وذرّيته الأوّلين قوّة توسيع اللغة الأصليّة ، ثم تفرّعت منها لغات بعد ذلك حسب التكتّلات البشريّة في أقطار المعمورة ، فكان لكلّ كتلة منهم لغتها ولهجتها ونغمتها الخاصّة» . انتهىٰ .

وممّا يؤيّد : أن الله سبحانه وتعالىٰ هو واضع اللغات ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : «**أُلهم** إسماعيل هذا اللسان العربيّ إلهاماً» (كنز العمّال) .

وما روي عن الإمام الباقر عليه السلام : «أوّل من شق لسانه بالعربيّة إسماعيل ابن إبراهيم عليهما السلام ، وهو ابن ثلاث عشرة سنة ، وكان لسانه علىٰ لسان أبيه وأخيه ، فهو أوّل من نطق بها ، وهو الذبيح» (تحف العقول) .

ولأجل أن تثبت في ذهنك أيها الطالب هذه العبارة أكررها لك : (ليحضر المعاني بالألفاظ بدلاً من إحضارها بنفسها) . فتأملها جيداً ، واعرف أن هذا الإحضار إنما يتمكن الإنسان منه بسبب قوة ارتباط اللفظ بالمعنى ، وعلاقته به في الذهن . وهذا الارتباط القوي ينشأ من العلم بالوضع وكثرة الاستعمال[1] . فإذا حصل هذا الارتباط القوي لدىٰ الذهن يصبح اللفظ عنده كأنه المعنىٰ ، والمعنىٰ كأنه اللفظ ، أي يصبحان عنده كشيء واحد ، فإذا أحضر المتكلم اللفظ فكأنما أحضر المعنىٰ بنفسه للسامع ، فلا يكون فرق لديه بين أن يحضر خارجاً نفس المعنىٰ ، وبين أن يحضر لفظه الموضوع له ، فإن السامع في كلا الحالين ينتقل ذهنه إلىٰ المعنىٰ . ولذا[2] قد ينتقل السامع إلىٰ المعنىٰ ، ويغفل عن

---

(١) أي إما بواسطة العلم بالوضع ، أو بواسطة كثرة الاستعمال من دون وضع ، والأوّل يسمّىٰ بالوضع التعيينيّ ، والثاني يسمّىٰ بالوضع التعيّنيّ ، كما ستأتي الإشارة إليه في الشرح قريباً .

ثمّ إنّ هناك نظريّة أخرىٰ في كيفيّة دلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ ، ذهب إليها بعضهم خلافاً للمشهور ، وهي أنّ هذه الدلالة ناشئة عن الارتباط الذاتي بين اللفظ ومعناه ، نظير الارتباط بين الحرارة والنار ، فإنّ لفظ «أسد» يدلّ علىٰ «الحيوان الزائر» ، لأنّه مرتبط ذاتاً به فيدلّ بذاته عليه . وتفصيل الكلام موكول إلىٰ محلّه .

(٢) هذا بمنزلة الدليل الأوّل علىٰ الارتباط بين اللفظ والمعنىٰ .

اللفظ وخواصه ، كأنه لم يسمعه ، مع أنه لم ينتقل إليه إلّا بتوسط سماع اللفظ .

وزبدة المخض(١) : أن هذا الارتباط يجعل اللفظ والمعنىٰ كشيء واحد ، فإذا وجد اللفظ فكأنما وجد المعنىٰ . فلذا نقول : «**وجود اللفظ وجود المعنى**» . ولكنه وجود لفظي للمعنىٰ ، أي أن الموجود حقيقة هو اللفظ لا غير ، وينسب وجوده إلىٰ المعنىٰ مجازاً ، بسبب هذا الارتباط الناشئ من الوضع(٢) . والشاهد(٣) علىٰ هذا الارتباط والاتحاد انتقال القبح والحسن من المعنىٰ إلىٰ اللفظ وبالعكس ، فإن اسم المحبوب من أعذب الألفاظ عند المحب ، وإن كان في نفسه لفظاً وحشياً ينفر منه السمع واللسان . واسم العدو من أسمج الألفاظ ، وإن كان في نفسه لفظا مستملحاً . وكلما زاد هذا الارتباط زاد الانتقال ، ولذا نرىٰ اختلاف القبح في الألفاظ المعبر بها عن المعاني القبيحة ، نحو التعابير عن عورة الإنسان ، فكثير الاستعمال أقبح من قليله ، والكناية أقل قبحاً . بل قد لا يكون فيها

---

(١) **زبدة المخض** : ـ لغةً ـ هي الزبدة التي تخرج من اللبن عند تحريكه الشديد . والمراد منها هنا خلاصة الكلام .

(٢) **ينبغي أن يقال** : «أو كثرة الاستعمال» ، وكذا في الموارد الآتية عند الاقتصار علىٰ ذكر الوضع .

(٣) هذا بمنزلة الدليل الثاني علىٰ الارتباط بين اللفظ والمعنىٰ .

قبح كما كنىٰ القرآن الكريم بالفروج[١] .

وكذا رصانة التعبير وعذوبته يعطي جمالاً في المعنى لا نجده في التعبير الركيك الجافي ، فيضفي جمال اللفظ علىٰ المعنىٰ جمالا وعذوبة .

الرابع ـ الوجود الكتبي : شرحه : أن الألفاظ وحدها لا تكفي للقيام بحاجات الإنسان كلها ، لأنها تختص بالمشافهين ، أما الغائبون والذين سيوجدون ، فلا بُدّ لهم من وسيلة أخرىٰ لتفهيمهم ، فالتجأ الإنسان أن يصنع النقوش الخطية لإحضار ألفاظه الدالة علىٰ المعاني ، بدلاً من النطق بها ، فكان الخط وجودا للّفظ . وقد سبق أن قلنا : إن اللفظ وجود للمعنىٰ ، فلذا نقول : «**إن وجود الخط وجود للّفظ ووجود للمعنىٰ تبعاً**» ، ولكنه وجود كتبي للفظ والمعنى ، أي أن الموجود حقيقة هو الكتابة لا غير ، وينسب الوجود إلىٰ اللفظ والمعنىٰ مجازا بسبب الوضع ، كما ينسب وجود اللفظ إلى المعنىٰ مجازاً بسبب الوضع .

إذن : الكتابة تحضر الألفاظ ، والألفاظ تحضر المعاني في

---

(١) يظهر من عبارة المصنّف ﷺ أنّ عورة الإنسان معنىً كنائيّ للفظ الفرج ، وليس معنى حقيقياً . والذي يظهر من كتب اللغة عكس ذلك .

الذهن ، والمعاني الذهنية تدل علىٰ الموجودات الخارجية .

فاتضح أن الوجود اللفظي والكتبي (وجودان مجازيان اعتباريان للمعنى) بسبب الوضع والاستعمال .

النتيجة :

لقد سمعت هذا البيان المطول ، وغرضنا أن نفهم منه الوجود اللفظي ، وقد فهمنا أن اللفظ والمعنىٰ لأجل قوة الارتباط بينهما كالشيء الواحد ، فإذا أحضرت اللفظ بالنطق فكأنما أحضرت المعنىٰ بنفسه .

ومن هنا : نفهم كيف يؤثر هذا الارتباط علىٰ تفكير الإنسان بينه وبين نفسه ، ألا ترىٰ نفسك عندما تحضر أي معنى كان في ذهنك لا بُدّ أن تحضر معه لفظه أيضاً ، بل أكثر من ذلك تكون انتقالاتك الذهنية من معنى إلىٰ معنى بتوسط إحضارك لألفاظها في الذهن ، فإنا نجد أنه لا ينفك غالباً تفكيرنا في أي أمر كان عن تخيل الألفاظ وتصورها ، كأنما نتحدث إلىٰ نفوسنا ونناجيها بالألفاظ التي نتخيلها ، فنرتب الألفاظ في أذهاننا ، وعلىٰ طبقها نرتب المعاني وتفصيلاتها ، كما لو كنا نتكلم مع غيرنا .

قال الحكيم العظيم الشيخ الطوسي[1] في شرح الإشارات: **«الانتقالات الذهنية قد تكون بألفاظ ذهنية، وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة - يشير إلىٰ علاقة اللفظ بالمعنىٰ - في الأذهان»**.

فإذا أخطأ المفكر في الألفاظ الذهنية، أو تغيرت عليه أحوالها يؤثر ذلك علىٰ أفكاره وانتقالاته الذهنية، للسبب المتقدم.

فمن الضروري لترتيب الأفكار الصحيحة لطالب العلوم أن يحسن معرفة أحوال الألفاظ من وجهة عامة، وكان لزاماً علىٰ المنطقي أن يبحث عنها مقدمة لعلم المنطق، واستعانة بها علىٰ تنظيم أفكاره الصحيحة[2].

---

(١) **الشيخ الطوسي**: المحقّق خواجه نصير الدين محمّد بن محمّد ابن الحسن الطوسيّ، الحكيم الفيلسوف. ولد في طوس عام ٥٩٧هـ. درس في صغره مختلف العلوم، وأتقن علوم الرياضيّات وكان لا يزال في مطلع شبابه. سافر إلىٰ نيشابور، وقضىٰ فيها فترة ظهر نبوغه وتفوّقه فيها. باشر إنشاء مرصد مراغة، وأسّس مكتبة مراغة. حضر درس المحقّق الحلّيّ عندما زار الفيحاء بصحبة هولاكو. كتب ما يناهز ١٨٤ مؤلّفاً في فنون شتّىٰ. توفّي سنة ٦٨٢هـ، ودفن في جوار الإمام موسىٰ الكاظم عليه السلام. «من أعيان الشيعة».

(٢) وإن لم يكن هناك اضطرار إلىٰ التفاهم مع الغير، الذي هو الحاجة الأولىٰ للمنطقيّ لمباحث الألفاظ.

الـدلالـة

تعريف الدلالة :

إذا سمعت طرقة بابك ينتقل ذهـنك ـ لا شك ـ إلىٰ أن شـخصاً علىٰ الباب يدعوك . وليس ذلك إلّا لأنّ هـذه الطرقة كشفت عن وجود شخص يدعوك . وإن شئت قلت : إنها (دلت) علىٰ وجوده .

إذن : طرقة الباب (دال)، ووجود الشخص الداعي (مدلول)، وهذه الصفة التي حصلت للطرقة (دلالة) .

وهكذا كل شيء إذا علمت بوجوده ، فينتقل ذهنك منه إلىٰ وجود شيء آخر نسميه (دالا) ، والشيء الآخر (مدلولا) ، وهذه الصفة التي حصلت له (دلالة) .

فيتضح من ذلك أن الدلالة هي: **«كون الشيء بحالة إذا علمت بوجوده انتقل ذهنك إلىٰ وجود شيء آخر»** .

أقسام الدلالة :

لا شك أن انتقال الذهن من شيء إلىٰ شيء لا يكون بلا سبب . وليس السبب إلّا رسوخ العلاقة بين الشيئين في الذهن . وهذه

العلاقة الذهنية أيضاً لها سبب. وسببها العلم بالملازمة بين الشيئين خارج الذهن. ولاختلاف هذه الملازمة من كونها ذاتية أو طبعية أو بوضع واضع وجعل جاعل قسموا الدلالة إلىٰ أقسام ثلاثة: عقلية وطبعية ووضعية[١].

١ ـ **الدلالة العقلية**[٢]: وهي فيما إذا كان بين الدال والمدلول ملازمة ذاتية في وجودهما الخارجي، كالأثر والمؤثر. فإذا علم الإنسان ـ مثلاً ـ أن ضوء الصباح أثر لطلوع قرص الشمس، ورأىٰ

---

(١) الدليل علىٰ الحصر بهذه الأقسام الثلاثة هو الاستقراء. وقد حاول بعضهم إرجاعه إلىٰ العقل بإرجاعه إلىٰ الحصر العقليّ الدائر بين النفي والإثبات، بقوله:

دلالة اللفظ إمّا أن يكون للوضع مدخل فيها أو لا، والأولىٰ: الوضعيّة. والثانية إمّا أن تكون بحسب مقتضىٰ الطبع، وهي: الطبعيّة، أو لا، وهي: العقليّة.

ويشكل: علىٰ هذا الدليل بأنّ دلالة اللفظ إذا لم تكن مستندة إلىٰ الوضع ولا إلىٰ الطبع لا يلزم أن تكون مستندة إلىٰ العقل قطعاً. فقوله: «لا» المذكور أخيراً في الدليل لا يلزم أن يختصّ بالعقليّة.

(٢) وإنما سمّيت عقليّة، لأنّ العقل هو الذي يستكشف العلاقة والملازمة الذاتيّة بين الدالّ والمدلول.

وقيل: إنّ الأنسب أن تسمّىٰ ذاتيّة، لأنّ العقل كما يستكشف هذه العلاقة يستكشف العلاقة الطبعيّة والوضعيّة بين الدالّ والمدلول أيضاً.

الضوء علىٰ الجدار ينتقل ذهنه إلىٰ طلوع الشمس قطعاً، فيكون ضوء الصباح دالاً علىٰ الشمس دلالة عقلية. ومثله إذا سمعنا صوت متكلم[1] من وراء جدار[2] فعلمنا بوجود متكلم ما.

---

(١) سواء كان صوت المتكلّم ولفظه مهملاً نحو «ديز»، أو مستعملاً نحو «زيد».

إن قيل: إنّ دلالة اللفظ الموضوع دلالة وضعيّة وليست عقلية.

قلنا: إن دلالته بالوضع إنّما هي دلالته علىٰ ما وضع له، لا علىٰ وجود اللافظ، ودلالته علىٰ وجود اللافظ عقليّة.

هذا، وقد ذكر بعضهم في المقام خصوص لفظ «ديز» المهمل، وذلك دفعاً لهذا التوهّم، أو لأنّ اللفظ إذا كان موضوعاً يكون له حينئذٍ دلالتان: وضعيّة وعقليّة، فلا يظهر ما قصد بالتمثيل واضحاً.

(٢) وإنّما قيّده بقوله: «من وراء جدار»، لأنّ المتكلّم لو كان مُشاهَداً لم يكن وجوده معلوماً بدلالة صوته عقلاً، وإنّما بحسّ البصر والمشاهدة.

هكذا ذكر بعضهم تفسيراً لهذا القيد، ولعلّ التفسير الأدقّ له هو أحد أمرين:

إمّا أنّ المتكلّم لو كان مشاهَداً اجتمع الحسّ والعقل علىٰ إثبات وجوده، فكما أنّ وجود المتكلّم المشاهَد يعلم بالحسّ يعلم أيضاً بدلالة صوته عقلاً، فلا يظهر ما قصد بالتمثيل واضحاً.

أو أنّ دلالة الصوت في جنب الحسّ تكون بمنزلة المعدومة، بخلافه ما إذا كان الصوت مسموعاً من وراء الجدار.

٢ ـ **الدلالة الطبعية** : وهي فيما إذا كانت الملازمة بين الشيئين ملازمة طبعية ، أعني التي يقتضيها طبع الإنسان(١) ، وقد يتخلّف ويختلف باختلاف طباع الناس ، لا كالأثر بالنسبة إلىٰ المؤثر الذي لا يتخلف ولا يختلف .

وأمثلة ذلك كثيرة ، فمنها اقتضاء طبع بعض الناس أن يقول : (آخ)(٢) عند الحس بالألم ، و(آه) عند التوجع ، و(أف) عند

---

(١) هل المقصود من طبع الإنسان طبع الشخص الذي صدر منه الدالّ ، أو طبع الذي يسمع أو يشاهد الدالّ ؟

تدلّ عبارات المصنّف ﷺ الآتية علىٰ الأوّل، وقد صرّح بعضهم بذلك.

وذهب بعضهم إلىٰ الثاني ، وذلك لأنّ كون الدلالة طبعيّة يلحظ بالنسبة لفهم السامع أو المشاهِد .

ولعلّ الأوّل هو الأقوىٰ ، لكن بشرط علم السامع بنوع طبع الشخص الذي صدر منه الدالّ ، وذلك لأنّ وجود المدلول الطبعيّ تبعاً لوجود اللفظ أو الحركة لا ربط له بوجود السامع أو المشاهد ، وإنّما يستفيد الأخير وجوده بمقتضىٰ طبع صاحب الدالّ .

(٢) كتبت همزة «آخ» في الكتاب بالمدّ ، وقد كتبت في كثير من الكتب المنطقيّة بدون المدّ .

وقال الشريف في حاشية المطالع : «أي بضمّ الهمزة وسكون الخاء المعجمة المشدّدة . وإذا فتحت الهمزة دلّت علىٰ التحسّر» . ولكنّ نفس الشريف في حاشية شرح الشمسيّة قال : «هو بفتح الهمزة والخاء المعجمة» من دون ذكره للتشديد .

التأسف والتضجر. ومنها[١] اقتضاء طبع البعض أن يفرقع أصابعه أو يتمطىٰ عند الضجر والسأم، أو يعبث بما يحمل من أشياء أو بلحيته أو بأنفه أو يضع إصبعه بين أعلىٰ أذنه وحاجبه عند التفكير، أو يتثاءب عند النعاس...

---

(١) فصّل المصنّف ﷺ بين الأمثلة اللفظيّة والأمثلة غير اللفظيّة بقوله: «ومنها». ولم يذكر بعضهم أمثلةً غير لفظيّة، كالقطب في شرح المطالع، والكاتبي في الشمسيّة، وغيرهما.

وعلّله بعضهم بأن الدلالة حينئذٍ تكون عقليّة لا طبعيّة، فإنّ الشخص إذا شاهد الحالة المعيّنة من شخص آخر، كالتثاؤب مثلاً، يحكم عقله بأنّه نعسان، من باب أنّ هذه الحالة أثر للنعاس.

نعم: عروض هذا الأثر طبعيّ بمعنىٰ أنّ طبع صاحب الحالة يقتضي هذا الأثر، ولكنّ هذا لا يقدح في كونه دلالة عقليّة، فإنّ مناط كون الدلالة عقليّة أو طبعيّة أو وضعيّة هو حال السامع أو المشاهد.

ولعله لأجل ذلك ذهب بعضهم ـ كشارح حكمة الإشراق ـ إلىٰ عدم وجود الدلالة الطبعيّة أصلاً، وأنّ الأمثلة المذكورة في المقام كلّها من الدلالة العقليّة.

ويشكل: علىٰ هذا التعليل المتقدّم:

أوّلاً: بأنّ هذا مبنيّ علىٰ كون المناط في الدلالة الطبعيّة هو حال السامع أو المشاهد، وقد تقدّم خلافه.

وثانياً: بأنّهم اصطلحوا اصطلاح الدلالة العقليّة علىٰ ما لا يقبل التخلّف والاختلاف، واصطلاح الدلالة الطبعيّة علىٰ ما يقبل التخلّف والاختلاف.

فإذا علم الإنسان بهذه الملازمات فإنه ينتقل ذهنه من أحد المتلازمين إلىٰ الآخر ، فعندما يسمع بكلمة (آخ) ينتقل ذهنه إلىٰ أن متكلمها يحس بالألم. وإذا رأى شخصاً يعبث بمسبحته يعلم بأنه في حالة تفكير[1] ... وهكذا.

٣ ـ الدلالة الوضعية[2] : وهي فيما إذا كانت الملازمة بين

---

(١) هذا إذا علم بأنّ هذا الشخص يقول: «آخ» إذا أحسّ بالألم، أو يعبث بلحيته إذا كان في حالة تفكير، وإلّا قد يتخلّف ذلك أو يختلف باختلاف طباع الناس، كما تقدّم.

(٢) **الوضع** : ـ لغةً ـ هو جعل الشي بإزاء شيء آخر بحيث إذا فهم الأوّل فهم الثاني.

ووضع اللفظ لغةً: هو جعل اللفظ بإزاء المعنىٰ. واصطلاحاً: هو اختصاص اللفظ بالمعنىٰ، وارتباطه به ارتباطاً ناشئاً من وضع المعنىٰ له، أو من كثرة استعماله فيه.

وهو ينقسم إلىٰ قسمين:

الوضع التعيينيّ : وهو وضع اللفظ بإزاء المعنىٰ، وارتباطه به ارتباطاً ناشئاً من وضع المعنىٰ، وجعله له من قبل جاعل معيّن.

الوضع التعيّنيّ : وهو اختصاص اللفظ بالمعنىٰ، وارتباطه به ارتباطاً ناشئاً من كثرة استعماله فيه بين الناس، واشتهاره عندهم، حتىٰ يدلّ عليه بدون القرينة. وهو الذي يسمّىٰ (المنقول التعيّنيّ) الآتي ذكره قريباً.

ثم إنّ الدلالة الوضعيّة اللفظيّة تشمل القسمين معاً، ولا تختصّ بالقسم الأوّل، كما قد يتوهّم.

الشيئين تنشأ من التواضع والاصطلاح[١] علىٰ أن وجود أحدهما يكون دليلاً علىٰ وجود الثاني ، كالخطوط التي اصطلح علىٰ أن تكون دليلاً علىٰ الألفاظ ، وكإشارات الأخرس ، وإشارات البرق واللاسلكي والرموز الحسابية والهندسية ورموز سائر العلوم الأخرىٰ ، والألفاظ التي جعلت دليلاً علىٰ مقاصد النفس .

فإذا علم الإنسان بهذه الملازمة ، وعلم بوجود الدال ينتقل ذهنه إلىٰ الشيء المدلول .

أقسام الدلالة الوضعية :

وهذه الدلالة الوضعية تنقسم إلىٰ قسمين[٢] :

أ ـ الدلالة اللفظية : إذا كان الدال الموضوع لفظا .

---

(١) أو من كثرة الاستعمال ـ كما تقدّم ـ الذي هو عبارة عن الوضع التعيّنيّ ، في مقابل الوضع التعيينيّ .

(٢) إنما قسمنا الوضعية فقط إلىٰ هذين القسمين ، لأن العقلية والطبعية ـ وإن كان الدال فيهما قد يكون لفظاً ـ لا ثمرة في تقسيمهما إلىٰ القسمين ، لعدم اختصاص كل قسم بشيء دون الآخر . وليس كذلك الوضعية ، لانقسام اللفظية منها إلىٰ أقسامها الثلاثة الآتية دون غير اللفظية . بل كل هذا التقسيم للدلالة إنماهو مقدمة لفهم الدلالة الوضعية اللفظية وأقسامها . (منه قدس سره) .

ب ـ **الدلالة غير اللفظية**: إذا كان الدال الموضوع غير لفظ، كالإشارات، والخطوط، والنقوش، وما يتصل بها من رموز العلوم، واللوحات المنصوبة في الطرق لتقدير المسافات، أو لتعيين اتجاه الطريق إلىٰ محل أو بلدة.... ونحو ذلك.

الدلالة اللفظية

تعريفها:

من البيان السابق نعرف أن السبب في دلالة اللفظ علىٰ المعنى هو العلقة الراسخة في الذهن بين اللفظ والمعنىٰ. وتنشأ هذه العلقة ـ كما عرفت ـ من الملازمة الوضعية بينهما عند من يعلم بالملازمة. وعليه، يمكننا تعريف الدلالة اللفظية[1] بأنها:

---

(١) أي من الوضعيّة. وإنّما لم يذكره المصنّف ﷺ لوضوحه، لأنّ الدلالة العقليّة والطبعيّة لم يقسّمهما المصنّف ﷺ إلىٰ اللفظيّة وغير اللفظيّة.

وفي الطبعة الثانية «تعريف الدلالة الوضعيّة» بدل قوله هنا: «تعريف الدلالة اللفظيّة»، وهو ليس بصحيح، لأنّ التعريف الآتي ليس لعموم الدلالة الوضعيّة، وإنّما لخصوص اللفظية منها.

«هي كون اللفظ بحالة[1] ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنىٰ المقصود به[2]» .

---

(١) اعتبر القطب في شرح المطالع، والشريف في حاشيتيه علىٰ المطالع وعلىٰ شرح الشمسيّة أن تكون حالة اللفظ هذه دائميّة، وأمّا إذا فهم من اللفظ معنىً في بعض الأوقات بواسطة قرينة، فأصحاب علم المنطق لا يحكمون بأنّ هذا اللفظ دالّ علىٰ ذلك المعنىٰ، فلا يقال: الأسد دالّ علىٰ الرجل الشجاع بالدلالة الوضعيّة اللفظيّة، بخلاف أصحاب العربيّة والأصول.

ولكن: ردّ بعضهم هذا الكلام بأن الجميع من أهل المنطق والعربيّة والأصول يحكمون بأنّ اللفظ دالّ علىٰ المعنىٰ في زمان القرينة، فيقال: الأسد مع قرينة «يرمي» دالّ علىٰ الرجل الشجاع بالدلالة الوضعيّة اللفظيّة، ولا يحكمون بأنّ اللفظ دالّ علىٰ المعنىٰ في غير زمان القرينة.

(٢) المراد من قوله: «المقصود به» قصد المتكلّم وإرادته للمعنىٰ، كما سيشير المصنّف ﷺ إلىٰ ذلك في تعليقة ذكرها علىٰ تعريف المفرد، حيث قال: «إنّا نعتقد أنّ الدلالة لا تحصل بغير القصد، وتعريفنا للدلالة فيما مضىٰ كفيل بالبرهان علىٰ ذلك».

وقد ذهب إلىٰ هذا الرأي الشيخ في الشفاء، حيث قال: «إنّ اللفظ لا يدلّ بنفسه، وإلّا لكان لكلّ لفظ حقّ من المعاني لا يجاوزه، بل دلالته تابعة لإرادة اللافظ، فإذا أريد بلفظ العين مثلاً الينبوع دلّ عليه،

. . . .

وإذا أريد الدينار دلّ عليه، ولو خلا عن الإرادة لم يكن دالاً علىٰ شيء، بل لا يكون لفظاً عند كثير من أهل النظر، فإنّ الحرف والصوت ـ فيما أظنّ ـ لا يكون بحسب التعارف عند كثير من المنطقيّين لفظاً ما لم يشتمل علىٰ دلالة». وتبعه علىٰ ذلك المحقّق الطوسيّ في شرح الإشارات، وكذلك العلّامة الحلّيّ في الجوهر النضيد.

ولكن أشكل: بعضهم علىٰ ذلك بأنّ الدلالة ليست تابعة لقصد المتكلّم لمعنىٰ اللفظ، فإنّ الدلالة حاصلة، سواء كان المتكلّم مريداً وقاصداً لمعنىٰ اللفظ، أو لم يكن كذلك. ولذا فلو تكلّم النائم بلفظ ما فإنّ السامع ينتقل ذهنه إلىٰ المعنىٰ الموضوع له اللفظ. فينبغي علىٰ هذا أن يقال في التعريف: «العلم بالمعنىٰ الموضوع له اللفظ» لا «المقصود به».

هذا، ولكنّ المصنّف ﷺ في كتابه «أصول الفقه»، في مقدّمة الجزء الأوّل، في المبحث التاسع، تحت عنوان «الدلالة تابعة للقصد» ـ بَيَّن أنّ الدلالة علىٰ قسمين: تصوريّة وتصديقيّة.

ثم بَيَّن: أنّ الأولىٰ غير تابعة للقصد، وإنّما معلولة للوضع، وتابعة لعلم السامع بالوضع، بخلاف الثانية، فإنّها تابعة لقصد المتكلّم وإرادته.

ثم بيّن: أنّ الدلالة ـ في الحقيقة ـ منحصرة في الدلالة التصديقيّة. وقد فصّل الكلام في ذلك، فمن أحبّ فليراجع.

ثم إنه قد أُشكل: علىٰ مثل هذا التعريف بأنّ العلم بالمعنىٰ

أقسامها :

المطابقية . التضمنية . الالتزامية[١]

يدل اللفظ علىٰ المعنى من ثلاثة أوجه متباينة :

الوجه الأوّل (المطابقة) : بأن يدل اللفظ علىٰ تمام معناه

المقصود به متوقّف علىٰ العلم بوضع اللفظ لهذا المعنىٰ ، كما سيأتي ، وهذا يلزم منه الدور ، لأنّ العلم بوضع اللفظ للمعنىٰ المقصود به يتوقّف علىٰ العلم بهذا المعنىٰ ، لأنّ الوضع نسبة بين اللفظ والمعنىٰ ، ولا يمكن العلم بهذه النسبة من دون العلم بطرفيها . فلزم توقّف العلم بالمعنىٰ المقصود به علىٰ العلم بنفس هذا المعنىٰ .

وجوابه : أنّ الذي يتوقّف عليه العلم بالوضع هو فهم المعنىٰ في نفسه وذاته ، لا فهمه من اللفظ ، بينما الذي يتوقّف علىٰ العلم بالوضع هو فهم المعنىٰ من نفس اللفظ . فاختلف المتوقّف والمتوقّف عليه .

(١) انحصار الدلالة الوضعيّة اللفظيّة بهذه الأقسام الثلاثة بالحصر العقليّ ، لأنّ دلالة اللفظ بالوضع : إمّا أن تكون علىٰ نفس المعنىٰ الموضوع له ، أو علىٰ جزئه ، أو علىٰ أمر خارج عنه ، ولا ثالث لها عقلاً .

الموضوع له ويطابقه، كدلالة لفظ الكتاب علىٰ تمام معناه، فيدخل فيه جميع أوراقه وما فيه من نقوش وغلاف، وكدلالة لفظ الإنسان علىٰ تمام معناه، وهو الحيوان الناطق[1]. وتسمىٰ الدلالة حينئذٍ (المطابقية) أو (التطابقية)، لتطابق اللفظ والمعنى.

وهي الدلالة الأصلية في الألفاظ التي لأجلها مباشرة وضعت لمعانيها.

الوجه الثاني (التضمن): بأن يدل اللفظ علىٰ جزء معناه الموضوع له الداخل ذلك الجزء في ضمنه، كدلالة لفظ الكتاب علىٰ الورق وحده أو الغلاف، وكدلالة لفظ الإنسان علىٰ الحيوان

---

(١) **الناطق**: هو فصل الإنسان يميّزه عن باقي أنواع الحيوان، كما سيأتي. وقد اختلف في معنىٰ النطق الذي اشتق لفظ «ناطق» منه:

أمّا المتقدّمون فيقصدون منه النطق الظاهريّ أي التكلّم. وقد صرّح الشيخ ابن سينا بذلك في بعض كتبه.

وأمّا المتأخّرون فقد عدلوا عن هذا المعنىٰ إلىٰ النطق الباطنيّ أي إدراك الكلّيّات الوارد علىٰ لسان الفلاسفة. وسبب عدولهم هو أن التكلّم لا يختصّ بالإنسان، فقد يكون في بعض الحيوانات من قبيل الببّغاء، أو هو موجود في كلّ الحيوانات ولكنّنا لا نفهمه، ولعله يشير إلىٰ ذلك قوله تعالىٰ علىٰ لسان سليمان عليه السلام **﴿وَقَالَ يَٰأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ﴾** (النمل آية ١٦).

وحده أو الناطق وحده . . . فلو بعت الكتاب يفهم المشتري دخول الغلاف فيه ، ولو أردت بعد ذلك أن تستثني الغلاف لاحتج عليك بدلالة لفظ الكتاب علىٰ دخول الغلاف . وتسمىٰ هذه الدلالة (التضمنية) . وهي فرع عن الدلالة المطابقية ، لأن الدلالة علىٰ الجزء بعد الدلالة علىٰ الكل .

الوجه الثالث (الالتزام) : بأن يدل اللفظ علىٰ معنىً خارج عن معناه الموضوع له ، لازم له يستتبعه استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته[1] ، كدلالة لفظ الدواة علىٰ القلم . فلو طلب منك أحد أن تأتيه بدواة ولم ينص علىٰ القلم ، فجئته بالدواة وحدها ، لعاتبك علىٰ ذلك محتجاً بأن طلب الدواة كاف في الدلالة علىٰ طلب القلم .

---

(١) **قد يشكل** : بأنّ الدلالة الالتزاميّة لا تصلح أن تكون قسماً للدلالة الوضعيّة ، وذلك لأنّ الدالّ لم يكن قد وضع للازّم المدلول ، لا بالوضع التعيينيّ ولا التعيّنيّ .

وأجيب عنه : بأنّ الدلالة الالتزاميّة لما استندت إلىٰ الوضع جعلوها من أقسام الدلالة الوضعيّة ، وإن لم يكن الدالّ قد وضع للازّم ، إذ لولا وضع اللفظ لمعناه لما حصل التلازم بين هذا المعنىٰ ولازمه الخارج عنه . وإن كان ظاهر عبارات المصنّف ﷺ المتقدّمة في تفسير الدلالة الوضعيّة قد لا ينطبق علىٰ ذلك ، فلا بُدّ من تغييرها لتشمل الدلالة الالتزاميّة .

وتسمىٰ هذه الدلالة (الالتزامية).

وهي فرع أيضاً عن الدلالة المطابقية، لأنّ الدلالة علىٰ ما هو خارج المعنى بعد الدلالة علىٰ نفس المعنىٰ[1].

---

(١) **اعلم**: أن القدر المتيقّن من الدلالة التضمنيّة عندهم هو أن يستعمل اللفظ في تمام ما وضع له، ويفهم منه الجزء. والقدر المتيقّن من الدلالة الالتزاميّة عندهم هو أن يستعمل اللفظ في تمام ما وضع له، ويفهم منه اللازم.

أمّا إذا استعمل اللفظ في الجزء دون الكلّ، بسبب القرائن الصارفة عن الكلّ، كاستعمال لفظ الشجرة في خصوص ثمرتها، عند بيع الشجرة، أو استعمل اللفظ في اللازم دون المعنىٰ المطابقيّ الملزوم، بسبب القرائن الصارفة عن المعنىٰ المطابقيّ، كاستعمال لفظ غرفة النوم في خصوص أثاثها، عند بيع غرفة النوم ـ فهو غير صريح في عباراتهم.

نعم: يُفهم من عبارات كثير منهم أنّ هاتين الدلالتين ليستا من الدلالة التضمنيّة والالتزاميّة، وإنّما هما مجازان، فتكونان إما مطابقتين أو غير داخلتين في قسم من هذه الدلالات الثلاث ـ علىٰ خلاف بينهم في المجاز ـ، ولذا حكموا بأنّ دلالة التضمن والالتزام تستلزمان دلالة التطابق، ولا توجدان بدونها.

وقد صرّح المحقّق القميّ في القوانين بهذا المذهب بالنسبة للدلالة التضمنيّة، حيث قال: «لا يخفىٰ أنّ الدلالة علىٰ الجزء في ضمن ☜

. . . .

الكلّ هو معنىٰ التضمنّ ، لا إذا استعمل اللفظ في الجزء مجازاً ، كما يتوهّم» .

ويفهم من عبارات بعض آخر بأنّ هاتين الدلالتين داخلتان في الدلالة التضمنيّة والالتزاميّة ، فقد قال القطب الشيرازيّ في الدرّة : «إنّ دلالة التضمّن والالتزام من المجاز» . ومعنىٰ قوله : «من المجاز» أنّهما استعمالان في غير ما وضع له ، أي في خصوص الجزء أو اللازم .

وكذلك ظاهر عبارة التفتازاني في التهذيب ، حيث أضاف قيد «ولو تقديراً» لعبارة المشهور من استلزام التضمن والالتزام المطابقةَ . وقد فسّره الشارح ملّا عبدالله اليزدي بأنّ الدلالة علىٰ الموضوع له ، وإن لم تكن محقّقة بالفعل ـ إذا استعمل اللفظ في خصوص الجزء أو اللازم ـ إلّا أنّها واقعة تقديراً ، بمعنىٰ أنّ لهذا اللفظ معنىً لو قصد من اللفظ لكانت دلالته عليه مطابقة .

وهذا هو مذهب أهل العربيّة أيضاً في هذه الدلالات الثلاث . والأمثلة التي ذكرها المصنّف ﷺ لهما هنا ترتبط بالمذهب الأوّل .

هذا ، ولكن قد يشكل : بإشكال عام علىٰ المذهبين وهو أنّ دلالة اللفظ علىٰ الجزء أو اللازم ضمن دلالته علىٰ الكل ـ الذي هو القدر المتيقن ـ دلالةٌ عقليّة وليست لفظيّة ، لأنّ اللفظ إذا دلّ علىٰ الكلّ بالوضع فإنّه يدلّ عقلاً علىٰ الجزء أو اللازم ، ولذا عبّر بعضهم عن الدلالة التضمنيّة والالتزاميّة بأنّهما دلالتان وضعيّتان وعقليّتان في نفس الوقت .

شرط الدلالة الالتزامية :

يشترط في هذه الدلالة أن يكون التلازم بين معنىٰ اللفظ والمعنىٰ الخارج اللازم تلازماً ذهنياً[1] ، فلا يكفي التلازم في الخارج فقط من دون رسوخه في الذهن ، وإلّا لما حصل انتقال الذهن[2] .

ويشترط ـ أيضاً ـ أن يكون التلازم واضحاً بيناً ، بمعنىٰ أن الذهن إذا تصور معنىٰ اللفظ ينتقل إلىٰ لازمه بدون حاجة إلىٰ توسط شيء آخر[3] .

---

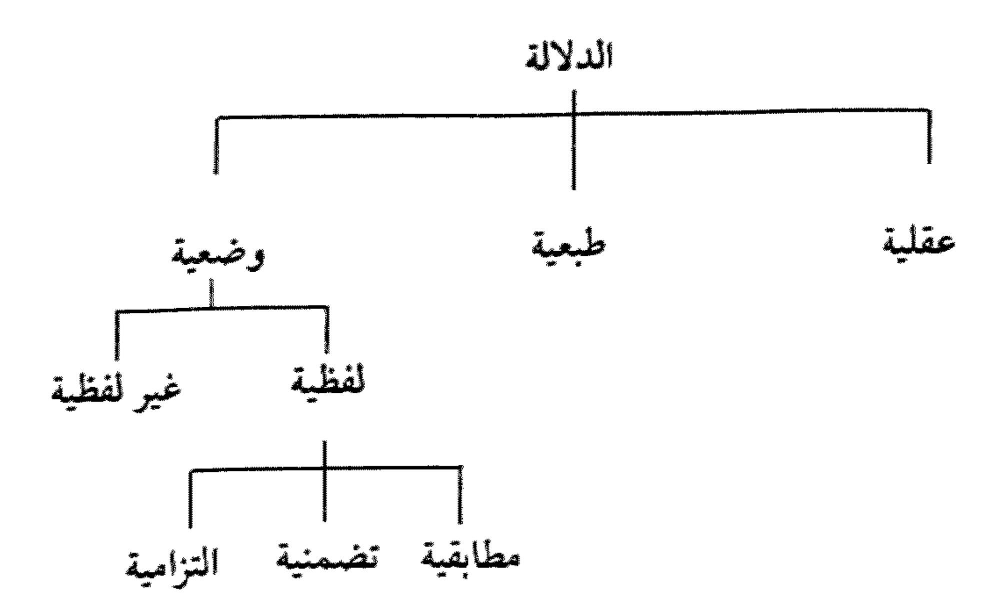
(١) سواء كان هذا اللزوم الذهنيّ عقلاً ، كدلالة لفظ العمىٰ علىٰ البصر ، لأنّ العمىٰ عدم البصر عن الذي شأنه الإبصار ، أو عرفاً ، كدلالة لفظ حاتم علىٰ الجود ، فإنّ تصوّر حاتم لا ينفكّ عن تصوّر الجود عرفاً لا عقلاً ، لأنّ العرف الذي عرف حاتماً بالجود يتصوّر الجود فور تصوّر حاتم .

فالتلازم العقليّ والعرفيّ قسمان للتلازم الذهنيّ ، وإن كان ظاهر عبارة بعضهم أنّ التلازم العرفيّ في مقابل التلازم الذهنيّ ، وأنّ التلازم العقليّ هو نفس التلازم الذهنيّ .

(٢) بل قد لا يحصل تلازم في الخارج أصلاً ، وإنّما في الذهن فقط ، كما في دلالة لفظ العمىٰ علىٰ البصر ، فإنّهما لا يجتمعان في الخارج .

(٣) سيأتي في مباحث الكلي أن اللّازم ينقسم إلىٰ البيّن وغير البين . والبين إلىٰ بين بالمعنىٰ الأخص وبين بالمعنىٰ الأعم . والشرط في الدلالة الالتزامية في الحقيقة هو أن يكون اللازم بيناً بالمعنىٰ الأخص . ومعناه ما ذكرناه في المتن . (منه ﷿) .

الخلاصة :


الدلالة
عقلية
طبعية
وضعية
لفظية
غير لفظية
مطابقية
تضمنية
التزامية

تمرينات

(١) بيّن أنواع الدلالة فيما يأتي:

أ ـ دلالة عقرب الساعة علىٰ الوقت.

ب ـ دلالة صوت السعال علىٰ ألم الصدر.

جـ ـ دلالة قيام الجالسين علىٰ احترام القادم.

د ـ دلالة حمرة الوجه علىٰ الخجل وصفرته علىٰ الوجل.

هـ ـ دلالة حركة رأس المسؤول إلىٰ الأسفل علىٰ الرضا، وإلىٰ الأعلىٰ علىٰ عدم الرضا[1].

(٢) اصنع جدولاً للدلالات الثلاث (العقلية وأختيها)، وضع في كل قسم ما يدخل فيه من الأمثلة الآتية:

أ ـ دلالة الصعود علىٰ السطح علىٰ وجود السلم.

ب ـ دلالة فقدان حاجتك علىٰ أخذ سارق لها.

---

(١) أ ـ دلالة وضعيّة غير لفظيّة. ب ـ دلالة طبعيّة. جـ ـ دلالة وضعيّة غير لفظيّة. د ـ دلالة طبعيّة. هـ ـ دلالة وضعية غير لفظية.

جـ ـ دلالة الأنين علىٰ الشعور بالألم .

د ـ دلالة كثرة الكلام علىٰ الطيش ، وقلته علىٰ الرزانة .

هـ ـ دلالة الخط علىٰ وجود الكاتب .

و ـ دلالة سرعة النبض علىٰ الحمىٰ .

ز ـ دلالة صوت المؤذن علىٰ دخول وقت الصلاة .

ح ـ دلالة التبختر في المشي ، أو تصعير الخد علىٰ الكبرياء .

ط ـ دلالة صفير القطار علىٰ قرب حركته ، أو قرب وصوله .

ي ـ دلالة غليان الماء علىٰ بلوغ الحرارة فيه درجة المائة[1] .

(٣) عين أقسام الدلالة اللفظية من الأمثلة الآتية :

أ ـ دلالة لفظ الكلمة علىٰ (القول المفرد) .

ب ـ دلالة لفظ الكلمة علىٰ (القول) وحده ، أو (المفرد) وحده .

جـ ـ دلالة لفظ السقف علىٰ الجدار .

د ـ دلالة لفظ الشجرة علىٰ ثمرتها .

هـ ـ دلالة لفظ السيارة علىٰ محركها .

و ـ دلالة لفظ الدار علىٰ غرفها .

---

(١)

الدلالة العقليّة	الدلالة الطبعيّة	الدلالة الوضعيّة
أ ، ب ، هـ ، ي	جـ ، د ، و ، ح	ز ، ط

ز ـ دلالة لفظ النخلة علىٰ الطريق إليها عند بيعها[١] .

(٤) إذا اشترىٰ شخص من آخر داراً ، وتنازعا في الطريق إليها ، فقال المشتري : الطريق داخل في البيع بدلالة لفظ الدار . فهذه الدلالة المدعاة من أي أقسام الدلالة اللفظية تكون[٢] ؟

(٥) استأجر رجل عاملاً ليعمل الليل كله ، ولكن العامل ترك العمل عند الفجر ، فخاصمه المستأجر مدّعياً دلالة لفظ الليل علىٰ الوقت من الفجر إلىٰ طلوع الشمس ، فمن أي أقسام الدلالة اللفظية ينبغي أن تكون هذه الدلالة المدّعاة[٣] ؟

(٦) لماذا يقولون لا يدل لفظ (الأسد) علىٰ (بخر الفم) دلالة التزامية ، كما يدل علىٰ الشجاعة ، مع أن البخر لازم للأسد كالشجاعة[٤] ؟

---

(١) الدلالة المطابقيّة	الدلالة التضمنيّة	الدلالة الالتزاميّة
أ	ب ، د ، هـ ، و	جـ ، ز

(٢) من أقسام الدلالة الالتزاميّة .

(٣) من أقسام الدلالة التضمنيّة .

(٤) لأنّه يشترط في الدلالة الالتزاميّة أن يكون التلازم تلازماً ذهنيّاً ، وأن يكون بيّناً بالمعنىٰ الأخصّ ، وهذان الشرطان موجودان في الشجاعة دون بخر الفم ، لفقد كلا الشرطين فيه ، أو لفقد خصوص الشرط الثاني إذا قلنا بوجود التلازم الذهنيّ بين بخر الفم والأسد ، إضافة إلىٰ التلازم الخارجيّ بينهما .

تقسيمات الألفاظ

للّفظ المستعمل[1] بما له من المعنىٰ عدة تقسيمات عامة لا تختص بلغة دون أخرىٰ، وهي أهم مباحث الألفاظ بعد بحث الدلالة. ونحن ذاكرون هنا أهم تلك التقسيمات، وهي ثلاثة، لأن اللفظ المنسوب إلىٰ معناه تارة ينظر إليه في التقسيم بما هو لفظ واحد، وأخرى بما هو متعدد، وثالثة بما هو لفظ مطلقاً، سواء كان واحداً أو متعدداً.

ـ ١ ـ
المختص . المشترك . المنقول
المرتجل . الحقيقة والمجاز

إن اللفظ الواحد الدال علىٰ معناه بإحدىٰ الدلالات الثلاث المتقدمة إذا نسب إلىٰ معناه، فهو علىٰ أقسام خمسة، لأنّ معناه إما أن يكون واحداً أيضاً، ويسمىٰ (المختص)، وإما أن يكون

---

(١) المراد من «المستعمل» ما يقابل المهمل، فيشمل اللفظ الموضوع، وغير الموضوع، كالمجاز علىٰ القول بأنّه لم يوضع بوضع نوعيّ.

متعدداً. وما له معنىً متعدد أربعة أنواع: مشترك، ومنقول، ومرتجل، وحقيقة ومجاز، فهذه خمسة أقسام:

١ ـ **المختص**: وهو اللفظ الذي ليس له إلّا معنىً واحد فاختص به، مثل حديد وحيوان[1][2].

٢ ـ **المشترك**: وهو اللفظ الذي تعدد معناه وقد وضع للجميع كلا على حدة[3]، ولكن من دون أن يسبق وضعه لبعضها على

---

(١) **لكن يمكن أن يقال**: إنّ مثل هذه الأمثلة تدخل في قسم الحقيقة والمجاز، لإمكان استعمالها في غير المعنى الموضوع لها، لعلاقة من علاقات المجاز الكثيرة.

وقد مثّل بعضهم للمختصّ بلفظ الجلالة، إذ ليس له معنىً مجازي أصلاً.

(٢) لم يذكر بعضهم هذا القسم، وذكر بدله قسماً آخر سمّاه (العَلَم)، وهو أخصّ من هذا القسم، إذ عرّفه بأنّه اللفظ الذي ليس له إلّا معنىً واحد متشخّص فيه، والتشخّص أخصّ من الاختصاص.

هذا، ولكن: المصنّف ﷺ أدخل أكثر الأعلام الشخصيّة في قسم (المرتجل)، حيث اعتبرها موضوعة لأكثر من معنىً، إلّا أنّه لم تلحظ فيها المناسبة بين المعاني.

(٣) أي وضع للجميع على السوية، وفي مرتبة واحدة، من دون ملاحظة المناسبة بين المعاني، سواء وجدت مناسبة بينها أو لم توجد، فعندما يضع الواضع اللفظ للمعنى الثاني يضعه بوضع مستقلّ لا ربط له بالوضع الأوّل.

وضعه للآخر[١]، مثل (عين) الموضوع لحاسة النظر وينبوع الماء

---

(١) ظاهر كلام المصنّف ﷺ في هذا القيد، أنّ المشترك لا بُدّ أن يوضع لجميع معانيه في وقت واحد، في مقابل المنقول الذي يكون وضعه لأحد المعاني مسبوقاً في الزمان بالوضع للآخر.

وليس الأمر كذلك، فقد يضع الواضع اللفظ لمعنىً، ثم بعد مدّة يضعه بوضع مستقلّ لمعنىً آخر، بل قد يضع واضع آخر بعد مدّة نفس اللفظ لمعنىً آخر، إذ لا يشترط في المشترك أن يكون الواضع للمعاني المتعدّدة واحداً.

وقد صرّح بعضهم بذلك، كالشريف في حاشية شرح الشمسيّة، حيث قال «إنّ المعتبر في الاشتراك أن لا يلاحظ في أحد الوضعين الوضع الآخر، سواء كان في زمان واحد أو لا، وسواء كان بينهما مناسبة أو لا».

ومن هنا: لم يذكر أكثرهم هذا القيد ـ أي قيد عدم السبق ـ وإنّما يفترق المشترك عندهم عن المنقول بعدم ملاحظة المناسبة بين المعاني. ولذا لم يذكروا المرتجل كقسم مستقلّ كما ذكره المصنّف ﷺ هنا، وإنّما أدخلوه في ضمن المشترك، إذ لم تلحظ فيه المناسبة بين المعاني.

وقد ذكر القطب في شرح المطالع ذلك بعد ذكره لقسم المرتجل، حيث قال: «والمرتجل يندرج في هذا القسم ـ يعني قسم المشترك ـ من وجه، لأنّه لمّا لم يعتبر المناسبة فكأنّه لا مناسبة للوضع الأوّل، ولا نقل».

وبعضهم أضاف قسماً آخر بدلاً من المرتجل سمّاه (العَلَم) كما تقدّم، فأدخل فيه الأعلام الشخصيّة ـ التي جعل المصنّف ﷺ أكثرها مصاديق للمرتجل ـ فلم يدخلها في المشترك، حيث لم يعتبرها موضوعة إلّا لمعنىً واحد، كما تقدّمت الإشارة إليه.

والذهب وغيرها ، ومثل (الجَوْن) الموضوع للأسود والأبيض[١] .
والمشترك كثير في اللغة العربية[٢][٣] .

---

(١) أشار المصنّف ﷺ في هذين المثالين إلىٰ أنّ المشترك قد تكون معانيه متضادّة ، مثل «الجَوْن» ، وقد لا تكون كذلك ، مثل «العين» .

(٢) وإنّما سمّي اللفظ المشترك مشتركاً لاشتراكه بين المعاني علىٰ السويّة ، من دون ترجيح لبعضها علىٰ بعض عند العالم بالوضع ، إلّا بقرينة تسمّىٰ في اصطلاحهم (القرينة المعيِّنة) .

ثم إنّ قسم المشترك هذا يسمّىٰ المشترك اللفظيّ ، في مقابل المشترك المعنويّ الذي يقال علىٰ ما له معنىً واحد له أفراد متعددة ، فهو موضوع لمعنىً جامع لهذه الأفراد. وهو في الحقيقة عبارة ثانية عن الكلّيّ الآتي شرحه.

(٣) قال الشريف في التعريفات ـ في باب المشترك ـ: «الاشتراك بين الشيئين إن كان بالنوع يسمّىٰ (مماثلة) ، كاشتراك زيد وعمرو في الإنسانيّة .

وإن كان بالجنس يسمّىٰ (مجانسة)، كاشتراك إنسان وفرس في الحيوانيّة.

وإن كان بالعرض :

إن كان في الكمّ يسمّىٰ (مادّة) ، كاشتراك ذراع من خشب وذراع من ثوب في الطول .

وإن كان في الكيف يسمّىٰ (مشابهة) ، كاشتراك الإنسان والحجر في السواد .

وإن كان بالمضاف يسمّىٰ (مناسبة)، كاشتراك زيد وعمرو في بنوّة بكر.

وإن كان بالشكل يسمّىٰ (مشاكلة)، كاشتراك الأرض والهواء في الكريّة.

☜

٣ ـ المنقول : وهو اللفظ الذي تعدد معناه وقد وضع للجميع كالمشترك ، ولكن يفترق عنه بأن الوضع لأحدها مسبوق بالوضع للآخر ، مع ملاحظة المناسبة بين المعنيين في الوضع اللاحق[1] .

مثل لفظ (الصلاة) الموضوع أوّلاً للدعاء ، ثم نقل في الشرع الإسلامي لهذه الأفعال المخصوصة ، من قيام وركوع وسجود ونحوها ، لمناسبتها للمعنىٰ الأوّل . ومثل لفظ (الحج) الموضوع أوّلاً للقصد مطلقاً ، ثم نقل لقصد مكة المكرمة بالأفعال المخصوصة والوقت المعين . . . وهكذا أكثر المنقولات في عرف الشرع وأرباب العلوم والفنون ، ومنها لفظ السيارة والطائرة والهاتف والمذياع ونحوها من مصطلحات هذا العصر .

والمنقول ينسب إلىٰ ناقله ، فإن كان العرف العام قيل له : منقول عرفي ، كلفظ السيارة والطائرة ، وإن كان العرف الخاص ، كعرف أهل الشرع والمناطقة والنحاة والفلاسفة ونحوهم قيل له :

وإن كان بالوضع المخصوص يسمّىٰ (موازنة)، وهو أن لا يختلف البعد بينهما ، كسطح كلّ فلك .

وإن كان بالأطراف يسمّىٰ (مطابقة)، كاشتراك الإجانتين في الأطراف».

(١) أضاف أكثرهم قيداً آخر للمنقول ، وهو أن يهجر معناه الأوّل . ويظهر من المصنّف ﷺ في التنبيه الأوّل من التنبيهين الآتيين عدم اعتبار هذا القيد ، وأنّ المنقول يصدق حتّىٰ مع عدم هجر المعنىٰ الأوّل .

منقول شرعي أو منطقي أو نحوي أو فلسفي . . . وهكذا[١] .

٤ ـ **المرتجل** : وهو كالمنقول بلا فرق ، إلّا أنّه لم تلحظ فيه المناسبة بين المعنيين ، ومنه أكثر الأعلام الشخصية[٢] .

٥ ـ **الحقيقة والمجاز**[٣] : وهو اللفظ الذي تعدد معناه ،

---

(١) وقيل له بصورة عامة: (منقول اصطلاحيّ) أو (اصطلاح خاص).

(٢) **إنّما قال** : «أكثر الأعلام الشخصيّة» ، لأنّ بعضها قد يلحظ فيه المناسبة بين المعنيين ، كأن يوضع للطفل الجميل اسم «حَسَن» . فيدخل هذا البعض في المنقول على رأي المصنّف ﷺ ، لأنّه لم يشترط في المنقول هجر المعنىٰ الأوّل .

وأمّا علىٰ رأي الأكثر الذي يشترط ذلك فيشكل الأمر ، حيث لا يمكن إدخاله في المشترك ، لأنّ قيد عدم ملاحظة المناسبة مأخوذ في المشترك بلا خلاف . إلّا أن يقال : إنّه داخل في قسم (العَلَم) الذي أضافوه ، حيث اعتبروا الأعلام الشخصيّة موضوعة لمعنىً واحد .

وإنّما سمّي المرتجل مرتجلاً ، لأنّ الارتجال هو عدم التهيّؤ والملاحظة ، وارتجل الكلام ارتجالاً إذا تكلّم به من غير أن يهيّئه ويلاحظه قبل ذلك ، وارتجالُ الخطبة والشعر ابتداؤهما من غير تهيئة وملاحظة .

فنقل لفظ المرتجل إلىٰ اللفظ الذي هو محلّ الكلام ، لأنّه وضع للمعنىٰ الثاني من دون تهيّؤ وملاحظة للمعنىٰ الأوّل .

(٣) لم يوضع لهذا القسم اصطلاح واحد ، كما في باقي الأقسام ، لكنّ اللفظ بالنسبة للمعنىٰ الأوّل يسمّىٰ (حقيقة) ، وبالنسبة للمعنىٰ الثاني يسمّىٰ (مجازاً) .

ولكنه موضوع لأحد المعاني فقط ، واستعمل في غيره[١] لعلاقة ومناسبة بينه وبين المعنى الأوّل الموضوع له ، من دون أن يبلغ حد الوضع في المعنىٰ الثاني[٢] . فيسمىٰ

---

(١) **قد يشكل** : علىٰ هذا التعريف بأنّ ظاهره يقتضي أنّ اللفظ الموضوع لأحد المعاني فقط لا يصدق عليه أنّه حقيقة ما لم يستعمل في المعنىٰ المجازيّ ، بينما لفظ الحقيقة غير مشروط باستعماله في المعنىٰ المجازيّ .

ويمكن أن يجاب : بأنّ المصنّف ﷺ لم يذكر الاستعمال لبيان شرطيّته في لفظ الحقيقة ، وإنّما لبيان تعريف لفظ المجاز الذي هو عبارة عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له .

وإن أشكل : بعضهم علىٰ هذا التعريف للمجاز أيضاً بأنّ اللفظ يصدق عليه أنّه مجاز بالنسبة للمعنىٰ المجازيّ وإن لم يستعمل فيه بعد ، وإنّما يجوز لكلّ شخص أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة من علاقات المجاز المذكورة في محلّها .

ولذا فينبغي علىٰ ذلك : أن يعرَّف المجاز بأنّه : اللفظ الذي يجوز أن يستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين المعنىٰ الموضوع له .

(٢) إشارة إلىٰ الوضع التعيّني الذي تقدّم ذكره في الشرح ، فإنّ اللفظ إذا اشتهر في المعنىٰ المجازيّ ، بحيث صار يفهم منه من دون قرينة ، فذاك علامة بلوغه حدّ الوضع في المعنىٰ المجازيّ ، فيكون استعماله حينئذٍ في هذا المعنىٰ الثاني حقيقة ، ويكون اللفظ بذلك موضوعاً بالوضع التعيّنيّ ، ويسمّىٰ منقولاً تعيّنيّاً ، كما سيأتي .

(حقيقية)[١] في المعنى الأوّل، و(مجازاً)[٢] في الثاني، ويقال للمعنى الأول معنى حقيقي، وللثاني مجازي.

والمجاز دائما يحتاج إلىٰ قرينة تصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي، وتعين المعنى المجازي من بين المعاني المجازية.

تنبيهان:

١ ـ أن المشترك اللفظي والمجاز لا يصح استعمالهما في الحدود والبراهين[٣]، إلّا مع نصب القرينة علىٰ إرادة المعنى

---

(١) وإنّما سمّي حقيقة، لأنّ لفظ الحقيقة في الأصل «فعيل» إمّا بمعنىٰ «فاعل» من حَقَّ الأمرُ إذا ثَبَتَ، أو بمعنىٰ «مفعول» من حَقَّقْتُ الأمرَ إذا أَثْبَتُّه.

فنقل إلىٰ اللفظ المستعمل فيما وضع له، لأنّ اللفظ ثابت أو مُثبَت في مكانه الأصليّ، أو لمعناه الأصليّ. والتاء فيه للنقل من الوصفيّة إلىٰ الاسميّة. وقال بعضهم هي للتأنيث.

(٢) وإنّما سمّي مجازاً، لأنّ لفظ المجاز مصدر ميميّ بمعنىٰ «الفاعل» من جَازَ الشيءُ المكانَ يجوزه إذا تعدّاه.

فنقل إلىٰ اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، لأنّ اللفظ قد تعدّىٰ مكانه الأصليّ، أو معناه الأصليّ.

(٣) لأنّ الغرض من الحدود توضيح الماهيّة المبهمة للمعرَّف من دون إبهام وإجمال، والغرض من البراهين إيصال الخصم وطالب الحقيقة إلىٰ النتائج الحقّة بالقطع واليقين، ولا يتحقّق هذان الغرضان إلّا بعبارات واضحة لا لبس فيها.

المقصود، ومثلهما المنقول والمرتجل ما لم يهجر المعنى الأوّل، فإذا هجر كان ذلك وحده قرينة علىٰ إرادة الثاني.

علىٰ أنه يحسن اجتناب المجاز في الأساليب العلمية حتىٰ مع القرينة[١].

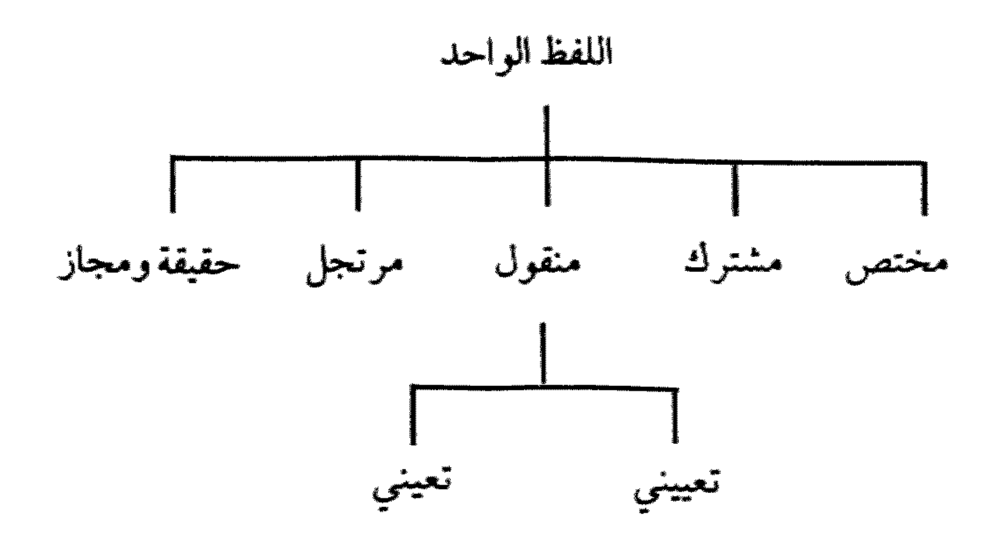
٢ ـ المنقول ينقسم إلىٰ (تعييني وتعيّني)، لأن النقل تارة يكون من ناقل معين باختياره وقصده، كأكثر المنقولات في العلوم والفنون، وهو المنقول (التعييني)، أي أن الوضع فيه بتعيين معين. وأخرىٰ لا يكون بنقل ناقل معين باختياره، وإنما يستعمل جماعة من الناس اللفظ في غير معناه الحقيقي لا بقصد الوضع له، ثم يكثر استعمالهم له ويشتهر بينهم، حتىٰ يتغلب المعنى المجازي علىٰ اللفظ في أذهانهم، فيكون كالمعنى الحقيقي يفهمه السامع منهم بدون القرينة. فيحصل الارتباط الذهني بين نفس اللفظ والمعنى[٢]، فينقلب اللفظ حقيقة في هذا المعنىٰ، وهو (المنقول التعيني).

---

(١) لأنّ المعاني المجازيّة للفظ غير محصورة، بخلاف المشترك والمنقول والمرتجل.

(٢) أي المعنىٰ المجازيّ المشهور.

الخلاصة :


اللفظ الواحد
مختص
مشترك
منقول
مرتجل
حقيقة ومجاز
تعييني
تعيني

تمرينات

١ ـ هذه الألفاظ المستعملة في هذا الباب، وهي لفظ (مختص. مشترك. منقول. إلىٰ آخره) من أي أقسام اللفظ الواحد؟ أي إنها مختصة أو مشتركة أو غير ذلك[١]؟

٢ ـ اذكر ثلاثة أمثلة لكل من أقسام اللفظ الواحد الخمسة[٢].

---

(١) هي منقولات منطقيّة، لأنّ المناطقة نقلوها من معانيها الأصليّة إلىٰ معانٍ اصطلاحيّة في علم المنطق.

(٢) **أ ـ المختصّ**: إنسان. خشب. هواء.

ب ـ المشترك: المولىٰ للعبد ومولاه. القرء للحيض والطهر. العجوز للمسنّ من الرجل والمرأة، والبقرة، ونصل السيف، والخمر، وغيرها.

ج ـ المنقول: الخمس في علم الفقه. الفعل في علم النحو. المنطق في علم المنطق.

د ـ المرتجل: زيد. عمرو. بكر. إذا لم يلحظ فيها المناسبة بين المعنيين.

هـ ـ الحقيقة والمجاز: الأسد. القمر. النعامة. فإنّها ألفاظ حقيقيّة بالنظر إلىٰ معانيها الموضوعة هي لها، من الحيوان الزائر، والجرم المنير الخاصّ، والحيوان الطائر الخاصّ، وألفاظ مجازيّة بالنظر إلىٰ غير هذه المعاني لمناسبة، كالشجاعة في «الأسد»، والجمال في «القمر»، والجبن في «النعامة».

٣ ـ كيف تميز بين المشترك والمنقول[١] ؟

٤ ـ هل تعرف لماذا يحتاج المشترك إلىٰ قرينة ، وهل يحتاج المنقول إلىٰ القرينة[٢] ؟

---

(١) ميّز المصنّف ﷺ بينهما بأنّ المشترك لم يسبق وضعه لبعض المعاني علىٰ وضعه للبعض الآخر ، بخلاف المنقول ، وقد تقدّم الإشكال فيه . وقد ميّز الأكثر بينهما بأنّ المشترك لم تلحظ فيه المناسبة بين المعاني ، بخلاف المنقول .

(٢) **أ** ـ إنّما يحتاج المشترك إلىٰ قرينة ، لأنّه وضع لجميع المعاني بنسبة واحدة ، ومرتبة واحدة .

ب ـ نعم، يحتاج المنقول إلىٰ قرينة ، إلّا إذا هجر معناه الأوّل، لأنّ هذا الهجر وحده يشكل قرينة علىٰ إرادة المعنىٰ الثاني . هذا عند المصنّف ﷺ ، وأمّا عند الأكثر الذي يشترط هجر المعنىٰ الأوّل في المنقول ، فلا يحتاج إلىٰ القرينة أصلاً .

ـ ٢ ـ

الترادف والتباين

إذا قسنا لفظاً إلىٰ لفظ أو إلىٰ ألفاظ ، فلا تخرج تلك الألفاظ المتعددة عن أحد قسمين :

١ ـ إما أن تكون موضوعة لمعنى واحد ، فهي (المترادفة) ، إذا كان أحد الألفاظ[1][2] رديفاً للآخر علىٰ معنى واحد[3] . مثل :

---

(١) هذا الجمع يشمل اللفظين فصاعداً علىٰ نحو الجمع المنطقي . والجمع باصطلاح علماء المنطق معناه أكثر من واحد . وفي اللغة العربية ـ كما هو معلوم ـ معناه أكثر من اثنين . فتنبه إلىٰ هذا الاستعمال . (منه ﷺ) .

(٢) ذكر المصنّف ﷺ في التعليقة معنىٰ الجمع باصطلاح المناطقة . وقد صرّح بهذا الاصطلاح الكثير منهم ، ولعل السرّ في ذلك عدم الفرق بين المثنّىٰ والجمع في الصيغة ، في اللغة اليونانيّة ـ كما في اللغة الفارسيّة ـ التي نقل المنطق منها إلىٰ اللغة العربيّة .

(٣) **كما يقال** : زيد وعمرو مترادفان علىٰ دابّة واحدة ، أي ركب أحدهما خلف الآخر عليها ، فكأنّ المعنىٰ ـ في المقام ـ مركوب ، واللفظين راكبان واحداً خلف الآخر علىٰ المعنىٰ .

أسد وسبع[١] وليث . هرة وقطة . إنسان وبشر .

فالترادف : «اشتراك الألفاظ المتعددة في معنى واحد»[٢] .

٢ ـ وإما أن يكون كل واحد منها موضوعاً لمعنى مختص به ، فهي (المتباينة) . مثل : كتاب . قلم . سماء . أرض . حيوان . جماد . سيف . صارم . . .

فالتباين : «أن تكون معاني الألفاظ متكثرة بتكثر

---

(١) **لكن** : لفظ السبع موضوع ـ كما في كتب اللغة ـ لكلّ ما له ناب ويعدو علىٰ الناس والدوابّ فيفترسها ، كالأسد والذئب والنمر ونحوها ، وليس موضوعاً لخصوص الأسد .

(٢) ذهب عدد من اللغويّين والنحويّين إلىٰ عدم وجود الترادف بين الألفاظ أصلاً في جميع اللغات ، وأنّ اختلاف الألفاظ يوجب اختلاف المعاني في كلّ لغة ، إلّا أن يجيء ذلك في لغتين ، مثل : الله وخدا ، فإنّهما لفظان يدلّان علىٰ معنىً واحد ، لكن في لغتين مختلفتين ، فالأوّل في اللغة العربيّة ، والثاني في اللغة الفارسيّة .

وذهب أكثرهم إلىٰ خلاف ذلك ، وأنّ الترادف موجود بشكل واسع في اللغات . واستدل كلّ من الفريقين بأدلّة . وتفصيل الكلام موكول إلىٰ محلّه .

الألفاظ»[1] . والمراد من التباين هنا غير التباين الذي سيأتي في النسب ، فإن التباين هنا بين الألفاظ باعتبار تعدد معناها ، وإن كانت المعاني تلتقي في بعض أفرادها أو جميعها ، فإن السيف يباين الصارم ، لأن المراد من الصارم خصوص القاطع من السيوف ، فهما متباينان معنىً ، وإن كانا يلتقيان في الأفراد[2] ، إذ إن كلّ صارم سيف . وكذا الإنسان والناطق متباينان معنىً ، لأنّ المفهوم من

---

(١) يخرج بقيد «بتكثّر الألفاظ» كون معاني الألفاظ متكثّرة بتكثّر الأوضاع لا الألفاظ ، أي أن تكون الألفاظ المتعدّدة قد اتّفقت في الدلالة علىٰ معانٍ متعدّدة ، وكان كلّ واحد من تلك الألفاظ موضوعاً لكلّ واحد من تلك المعاني ، كما لو فرضنا لفظاً مشتركاً وضع لأكثر من معنى ، ولفظاً آخر وضع لنفس هذه المعاني ، فإنّه يصدق عليهما أنّهما لفظان تكثّرت معانيهما ، لكنّ هذا التكثّر جاء من قِبَل تكثّر الأوضاع ، لا تكثّر الألفاظ ، ولذا فإنّ هذين اللفظين ليسا متباينين ، وإنّما هما من قبيل المترادفين .

ويمكن إدخالهما في المترادفين حقيقة ، إذا فسّرنا لفظ «معنىً» في قيد «في معنىً واحد» ، في تعريف الترادف ، بالمفهوم مثلاً ، فإنّ اللفظين المذكورين في الفرض لهما مفهوم واحد ، وهذا المفهوم عبارة عن عدّة معانٍ .

(٢) علىٰ نحو العموم والخصوص المطلق ، فإنّ السيف أعمّ مطلقاً من الصارم ، لأنّ الصارم هو خصوص السيف القاطع ، بينما السيف يشمل السيف القاطع وغيره .

أحدهما غير المفهوم من الآخر[1] ، وإن كانا يلتقيان في جميع أفرادهما ، لأنّ كل ناطق إنسان ، وكل إنسان ناطق .

قسمة الألفاظ المتباينة :

المثلان . المتخالفان . المتقابلان

تقدم أن الألفاظ المتباينة هي ما تكثرت معانيها بتكثرها ، أي أن معانيها متغايرة . ولما كان التغاير بين المعاني يقع علىٰ أقسام ، فإن الألفاظ بحسب معانيها أيضاً تنسب لها تلك الأقسام . والتغاير علىٰ ثلاثة أنواع : التماثل ، والتخالف ، والتقابل .

لأنّ المتغايرين إما أن يراعى فيهما اشتراكهما في حقيقة واحدة ، فهما (المثلان) ، وإما ألّا يراعى ذلك ، سواء كانا مشتركين بالفعل في حقيقة واحدة ، أو لم يكونا . وعلىٰ هذا التقدير الثاني أي تقدير عدم المراعاة ، فإن كانا من المعاني التي لا يمكن اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد، بأن كان

---

(١) وهذا لا ينافي ما سيأتي من المصنّف ﷺ في مبحث الحمل وأنواعه ، في الحمل الطبعيّ والوضعيّ ، أنّ مفهوم الناطق أعمّ من مفهوم الإنسان ، لأنّ المقصود من المتباينين هنا في مقابل المترادفين ، فكلّ لفظين لم يكن معناهما متّحداً فهما متباينان في المفهوم ، وإن كان مفهوم أحدهما أعمّ من الآخر .

بينهما تنافر وتعاند[1] فهما (المتقابلان)، وإلّا فهما (المتخالفان).

وهذا يحتاج إلىٰ شيء من التوضيح، فنقول:

١ ـ **المثلان: هما المشتركان في حقيقة**[2] واحدة بما هما

---

(١) أي أنّ عدم الاجتماع كائن بينهما علىٰ نحو التنافر والتعاند، كالسواد والبياض مثلاً. فيكون معنىٰ قوله: «وإلّا فهما المتخالفان» أي وإن لم يكونا من المعاني التي لا يمكن اجتماعهما في محلّ واحد من جهة واحدة في زمان واحد، علىٰ نحو التنافر والتعاند، فهما المتخالفان، سواء أمكن اجتماعهما ـ كما إذا كانا من الصفات ـ كالسواد والحلاوة، أو لم يمكن اجتماعهما لكن لا علىٰ نحو التنافر والتعاند ـ كما إذا كانا من الذوات ـ كالماء والهواء.

وبهذا التفسير لهذه العبارة يرتفع توهّم مخالفة ظاهرها للتوضيح الآتي للمتخالفين والمتقابلين.

(٢) عرّف الشريف في كتاب التعريفات حقيقة الشيء بقوله: «ما به الشيء هو هو، كالحيوان الناطق للإنسان، بخلاف مثل الضاحك والكاتب ممّا يمكن تصوّر الإنسان بدونه. وقد يقال إنّ ما به الشيء هو هو باعتبار تحقّقه حقيقة، وباعتبار تشخّصه هويّة، ومع قطع النظر عن ذلك ماهيّة».

وقد عرّف ماهيّة الشي بقوله: «ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلّيّ ولا جزئيّ، ولا خاصّ ولا عام. وقيل منسوب إلىٰ (ما)، والأصل المائيّة، قلبت الهمزة هاءً، لئلّا يشتبه

مشـتركان ، أي لوحـظ واعـتبر اشـتراكـهما فـيها ، كـمحمد وجـعفر

بالمصدر المأخوذ من لفظ (ما)، والأظهر أنه نسبة إلىٰ (ما هو)، جعلت الكلمتان ككلمة واحدة».

ثم قال: «الماهيّة تطلق غالباً علىٰ الأمر المتعقّل، مثل المتعقّل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجيّ. والأمر المتعقّل من حيث إنّه مقول في جواب (ما هو) يسمّىٰ ماهيّة، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمّىٰ حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هويّة، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث إنّه محلّ الحوادث جوهراً».

وقال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة، في قسم الفلسفة: «والذات والحقيقة أي كلّ منهما قيلت عليها أي علىٰ المهيّة، مع وجود خارجيّ، فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها، بل مهيّتها، فإنّ المهيّة أعمّ منهما، لكن ربما لا يراعىٰ هذا الفرق، فيستعمل كلّ بمعنىً».

وسيأتي عن المصنّف ﴿ في مقدّمة مبحث المعرِّف قوله: «والحقيقة باصطلاح المناطقة هي الماهيّة الموجودة».

وقال العلّامة في شرح التجريد: «لكن ربما يستعمل كلّ من الذات والحقيقة والمهيّة بمعنىً واحد».

والذي يظهر من أكثر عبارات المناطقة عدم الفرق بين الماهيّة والحقيقة، وأنّ التفريق بينهما كائن علىٰ لسان الحكماء والعرفاء. وإنّما أطلنا الكلام في بيان معنىٰ لفظي الحقيقة والماهيّة لأهميّتهما وتكرار استعمالهما في علم المنطق.

اسمين لشخصين مشتركين في الإنسانية بما هما مشتركان فيها ، وكالإنسان والفرس باعتبار اشتراكهما في الحيوانية . وإلّا فمحمد وجعفر من حيث خصوصية ذاتيهما مع قطع النظر عما اشتركا فيه هما متخالفان ، كما سيأتي . وكذا الإنسان والفرس هما متخالفان بما هما إنسان وفرس .

والاشتراك والتماثل إن كان في حقيقة نوعية ، بأن يكونا فردين من نوع واحد ، كمحمّد وجعفر ، يخص باسم المثلين أو المتماثلين ، ولا اسم آخر لهما ، وإن كان في الجنس ، كالإنسان والفرس ، سميا أيضاً (متجانسين) ، وإن كان في الكم أي في المقدار ، سميا أيضاً (متساويين) ، وإن كان في الكيف أي في كيفيتهما وهيئتهما ، سميا أيضاً (متشابهين) . والاسم العام للجميع هو (التماثل) .

والمثلان أبدا لا يجتمعان ببديهة العقل[1] .

---

(١) لأنّ فردي الحقيقة الواحدة لا يمكن أن يجتمعا عقلاً ، لأنّهما يختلفان من حيث خصوصيّة ذاتيهما ، إذ إنّ كلّ فرد يحمل مشخّصات تشخّصه عن الفرد الآخر المشترك معه في نفس الحقيقة .

هذا ، ولكن : كلام المصنّف ﷺ علىٰ إطلاقه مشكل ، لأنّ المثلين لا يمكن اجتماعهما فيما إذا كانا من الذوات ، أمّا إذا كانا من الصفات فيمكن أن يجتمعا ، نحو السواد والحلاوة ، فإنّهما يدخلان في المثلين فيما ⇦

٢ ـ المتخالفان : وهما المتغايران من حيث هما متغايران ، ولا مانع من اجتماعهما في محل واحد إذا كانا من الصفات[(١)] ، مثل[(٢)] الإنسان والفرس بما هما إنسان وفرس ، لا بما هما مشتركان في الحيوانية ، كما تقدم . وكذلك : الماء والهواء ، النار والتراب ، الشمس والقمر ، السماء والأرض . ومثل السواد والحلاوة ، الطول والرقة ، الشجاعة والكرم ، البياض والحرارة[(٣)] .

⇐ إذا لوحظ اشتراكهما في حقيقة واحدة ، كالكيف مثلاً ، لأنّ السواد كيف مبصَر ، والحلاوة كيف مذوقٍ ، ويطلق عليهما المتشابهان أيضاً ، لأنّهما يشتركان في الكيف .

والذي يدلّ علىٰ ذلك : أنّ نفس المصنّف ﷺ سيصرّح بإمكان اجتماع المتخالفين إذا كانا من الصفات ، مع أنّه بيّن أنّ المتخالفين المشتركين في حقيقة واحدة يصدق عليهما أنّهما مثلان بلحاظ الاشتراك .

(١) المراد من الصفات هنا في مقابل الذوات ، فتشمل مثل الأسود والحلو ، الطويل والرقيق ، الشجاع والكريم ، الأبيض والحار .

(٢) هذه أمثلة للمتغايرين الكائنين من الذوات ، وسيأتي ذكر أمثلة المتغايرين الكائنين من الصفات في قوله : «ومثل السواد والحلاوة . . .» .

(٣) لا كالحرارة والبرودة ، والسواد والبياض ، ونحو ذلك ، فإنّ الوصفين في هذه الأمثلة لا يجتمعان في محلّ واحد . وبما أنّ اجتماعهما علىٰ نحو التنافر والتعاند ، فيدخلان في المتقابلين ، وفي خصوص الضدّين .

والتخالف قد يكون في الشخص، مثل محمّد وجعفر، وإن كانا مشتركين نوعا في الإنسانية، ولكن لم يلحظ هذا الاشتراك. وقد يكون في النوع، مثل الإنسان والفرس، وإن كانا مشتركين في الجنس وهو الحيوان، ولكن لم يلحظ الاشتراك. وقد يكون في الجنس، وإن كانا مشتركين في وصفهما العارض عليهما، مثل القطن والثلج المشتركين في وصف الأبيض، إلّا أنه لم يلحظ ذلك[1].

ومنه يظهر أن مثل محمّد وجعفر يصدق عليهما أنهما متخالفان بالنظر إلىٰ اختلافهما في شخصيهما، ويصدق عليهما مثلان بالنظر إلىٰ اشتراكهما وتماثلهما في النوع، وهو الإنسان. وكذا يقال عن الإنسان والفرس هما متخالفان من جهة تغايرهما في الإنسانية والفرسية، ومثلان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية. وهكذا في مثل القطن والثلج. الحيوان والنبات. الشجر والحجر.

---

(١) **لكن**: القطن والثلج يشتركان في جنس الجسم، فلا يكونان مثالين للمتخالفين في الجنس.

نعم: يمكن التمثيل بالمقولات لأنّها متباينة بتمام ذواتها ولا يوجد جنس أعلىٰ منها تشترك فيه، كالطول والسواد، فإنّ الطول من مقولة الكم، والسواد من مقولة الكيف.

وسيأتي في الشرح بيان المقولات وأنواعها، في مباحث الكلّيّات الخمسة، في تقسيمات النوع والجنس والفصل.

ويظهر أيضاً أن التخالف لا يختص بالشيئين اللذين يمكن أن يجتمعا، فإنّ الأمثلة المذكورة قريباً[١] لا يمكن فيها الاجتماع، مع أنها ليست من المتقابلات ـ كما سيأتي ـ ولا من المتماثلات حسب الاصطلاح.

ثم إن التخالف قد يطلق علىٰ ما يقابل التماثل، فيشمل التقابل أيضاً، فيقال للمتقابلين علىٰ هذا الاصطلاح إنهما متخالفان.

٣ ـ **المتقابلان**: هما المعنيان المتنافران اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد، كالإنسان واللاإنسان، والأعمى والبصير[٢]، والأبوّة والبنوّة، والسواد والبياض.

فبقيد وحدة المحل دخل مثل التقابل بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما في الوجود[٣]، كبياض القرطاس وسواد الحبر.

---

(١) أيّ محمّد وجعفر. الإنسان والفرس. القطن والثلج. الحيوان والنبات. الشجر والحجر.

(٢) **ينبغي**: أن يمثّل بالعمىٰ والبصر، لأنّ هذا المثال يرتبط بتقابل الملكة والعدم ـ كما أنّ المثال الأوّل يرتبط بتقابل النقيضين، والمثال الثالث يرتبط بتقابل المتضايفين، والمثال الرابع يرتبط بتقابل الضدّين ـ مع أنّه سيأتي أنّ الملكة والعدم هما أمران وجوديّ وعدميّ، والأعمىٰ والبصير أمران وجوديّان، بخلاف العمىٰ والبصر فإنّ العمىٰ أمر عدميّ، كما سيأتي.

(٣) لكن لا في محلّ واحد، فبياض القرطاس وسواد الحبر يجتمعان في الوجود، لكن في محلّين، هما القرطاس والحبر.

وبقيد وحدة الجهة دخل مثل التقابل بين الأبـوة والبـنوة مـما يـمكن اجتماعهما في محل واحـد مـن جـهتين، إذ قـد يكـون شـخص أبـا لشخص وابنا لشخص آخر. وبقيد وحدة الزمـن دخـل مـثل التـقابل بين الحرارة والبـرودة مـما يـمكن اجـتماعهما فـي مـحل واحـد فـي زمانين، إذ قد يكون جسم بارداً في زمان، ونفسه حاراً في زمان آخر.

أقسام التقابل

للتقابل أربعة أقسام:

١ ـ **تقابل النقيضين**: أو السـلب والإيـجاب[1]، مـثل: إنسـان

---

(١) **اعــلم**: أنّـه قـد ذهب بـعضهم إلىٰ أنّ التـناقض لا يـقع بـين المفردات، وإنّما يقع بين القضايا فقط، ويمكن أن يُستدلّ علىٰ ذلك ـ كما ذكر بعضهم ـ بأنّ المفردات إذا كان بينها تناقض كالإنسان واللاإنسان، فإمّا أن يقدّر معها حكم ـ بأنّ يـقدّر فـي «الإنسـان» الإنسـان مـوجود، وفـي «اللاإنسان» الإنسان ليس بموجود ـ أو لا.

فإن قدّر معها حكم فلا تكون مفردة، وإنّما تكـون قـضيّة، وإن لم يقدّر معها حكم فلا يتحقّق السلب والإيجاب ـ لأنّ السلب والإيجاب من أحكام النسبة دون المفرد ـ مع أنّ السلب والإيجاب مـعتبران فـي مـفهوم التناقض مطلقاً.

☜

ولاإنسان ، سواد ولا سواد ، منير وغير منير .

والنقيضان : أمران وجودي ، وعدمي أي عدم لذلك الوجودي[(١)] ، وهما لا يجتمعان[(٢)] ولا يرتفعان ببديهة العقل ،

وقد ردّ بعضهم : هذا الدليل بأنّنا نمنع إطلاق دخول السلب والإيجاب في مفهوم التناقض، وإنّما هما معتبران في مفهوم التناقض بين القضيّتين فقط . ثم أرجع الخلاف إلىٰ النزاع اللفظيّ ، بأنّ من يقول بعدم جريان التناقض في المفردات يريد به التناقض المعتبر فيه السلب والإيجاب ، ومن يقول بجريانه فيها لا يريد به إلّا التناقض المطلق .

هذا، وإنّ ظاهر عبارة المصنّف ﷺ دخول السلب والإيجاب في مفهوم التناقض هنا ، أي بين المفردات ، لأنّه فسّر النقيضين بالسلب والإيجاب .

إلّا أن يراد : من الإيجاب في كلامه إثبات الشيء في نفسه لا غيره ، ويراد من السلب سلب الشيء في نفسه لا عن غيره ، ففرْقٌ بين قولنا : هذا هو لا إنسان وهذا ليس هو بإنسان ، فإنّ السلب في الأوّل للمفرد ، بينما في الثاني للنسبة ، ولذا تكون القضيّة الأولىٰ موجبة ، بينما تكون الثانية سالبة .

(١) لا عدم لوجوديّ آخر ، فإنّ الإنسان مع عدم الحجر يجتمعان ويرتفعان ، لأنّهما ليسا متناقضين .

(٢) خلافاً لبعض الفلاسفة الماديّين .

ولا واسطة بينهما[١].

٢ ـ تقابل الملكة وعدمها: كالبصر والعمى، والزواج والعزوبة، فالبصر ملكة والعمى عدمها، والزواج ملكة والعزوبة عدمها.

ولا يصح أن يحل العمى إلّا في موضع يصح فيه البصر، لأن العمى ليس هو عدم البصر مطلقاً، بل عدم البصر الخاص، وهو عدمه في من شأنه أن يكون بصيراً[٢]. و كذا العزوبة لا تقال إلّا في موضع يصح فيه الزواج، لا عدم الزواج مطلقاً. فهما ليسا كالنقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان، بل هما يرتفعان، وإن كان يمتنع اجتماعهما، فالحجر لا يقال فيه أعمى ولا بصير، ولا أعزب ولا متزوج، لأن الحجر ليس من شأنه أن يكون بصيراً، ولا من

---

(١) خلافاً لعدد من المتكلّمين الذين ذهبوا إلىٰ وجود واسطة بينهما يرتفعان عندها، سمّوها (الحال). وقد تقدّم بيان ذلك في شرح أسباب توجّه النفس للبديهيّ.

(٢) أضاف بعضهم قيد «في وقت إمكانه»، ليخرج مثل الغلام قبل بلوغه، فإنّه مع كونه من شأنه أن يكون ملتحياً فإنّه لا يسمّىٰ ملتحياً ولا أمرد، ومثل الجرو قبل فتح عينيه، فإنّه مع كونه من شأنه أن يكون بصيراً فإنّه لا يسمّىٰ بصيراً ولا أعمىٰ.

ويمكن أن يقال: إنّ قيد «في من شأنه أن يكون...» يغني عن ذلك، فإنّ الغلام ليس من شأنه فعلاً قبل بلوغه أن يكون ملتحياً، فلا يسمّىٰ أمرد، والجرو ليس من شأنه فعلاً قبل فتح عينيه أن يكون بصيراً، فلا يسمّىٰ أعمىٰ.

شأنه أن يكون متزوجاً[١] .

إذن، الملكة وعدمها : «أمران وجودي وعدمي لا يجتمعان، ويجوز أن يرتفعا في موضع لا تصح فيه الملكة» .

٣ ـ تقابل الضدين : كالحرارة والبرودة، والسواد والبياض، والفضيلة والرذيلة، والتهور والجبن، والخفة والثقل[٢] .

---

(١) أجاز بعضهم اتّصاف الفرد بعدم الملكة إذا كان من شأن نوعه الاتّصاف بالملكة، وإن لم يكن من شأن نفس الفرد الاتّصاف بها .

مثل : اتّصاف المرأة بأنّها مرداء (لا لحية لها)، لأنّ نوعها ـ وهو الإنسان الشامل للرجل ـ من شأنه الاتّصاف بالالتحاء، وإن لم يكن من شأن نفس المرأة ذلك .

وذهب بعضهم إلىٰ ما هو أبعد من ذلك، فأجاز اتّصاف الفرد بعدم الملكة إذا كان من شأن جنسه الاتّصاف بالملكة، وإن لم يكن من شأن نفس الفرد الاتّصاف بها .

مثل : اتّصاف الحمار بأنّه أمرد أو جاهل، لأنّ جنسه ـ وهو الحيوان الشامل للإنسان ـ من شأنه الاتّصاف بالالتحاء أو العلم، وان لم يكن من شأن نفس الحمار ذلك .

نعم : مثل الجوهر لا يجوز أن يتّصف بأنّه أمرد أو جاهل، إذ الاتصاف بالالتحاء والعلم ليس من شأنه، ولا من شأن نوعه، ولا من شأن جنسه، إذ لا جنس له .

(٢) والضدّان إمّا أن لا يكون لهما ثالث، كالزوجيّة والفرديّة، أو يكون لهما ثالث، كالسواد والبياض .

والضدان: «هما الوجوديان[١] المتعاقبان علىٰ موضوع واحد[٢]، ولا يتصور اجتماعهما فيه، ولا يتوقف تعقل أحدهما علىٰ تعقل الآخر[٣]».

وفي كلمة «المتعاقبان علىٰ موضوع واحد» يفهم أن الضدين

---

(١) خرّج بعضهم ـ كالساوي في البصائر النصيريّة ـ بقيد «الوجوديّان» مثل النور والظلمة، الحركة والسكون، الزوجيّة والفرديّة، الخير والشرّ، الذكورة والأنوثة. وذكر بأنّها ليست أضداداً حقيقيّة ـ وإن عدّها المشهور كذلك ـ لأنّ الظلمة والسكون والفرديّة والشرّ والأنوثة كلّها أعدام وضعت لها هذه الأسماء، وليست أموراً وجوديّة، فالظلمة هي عدم النور لا غير، والسكون عدم الحركة، والفرديّة عدم الزوجية أو عدم الانقسام إلىٰ متساويين، والشرّ عدمٌ ما، والأنوثة عدم الذكورة.

وقال: إنّما عدّها المشهور من الأضداد إمّا لاعتقادهم بأنّ هذه الأمور كلّها وجوديّة، أو لأنّهم لا يشترطون في الضدّين كونهما وجوديّين.

(٢) **ينبغي**: إضافة قيد «المتنافران» الذي ذكره المصنّف ﴿﴾ في تعريف المقْسم لهذه الأقسام، وهو مطلق المتقابلين، وذلك لإخراج مثل الحمرة والخضرة، فإنّهما غير متقابلين، لأنّهما ليسا متنافرين كالسواد والبياض، مع أنّهما وجوديّان متعاقبان علىٰ موضوع واحد. وذكر بعضهم قيد «بينهما غاية البعد» لإخراج مثل هذا المورد ونحوه، بدلاً من قيد «المتنافران».

(٣) أضاف بعضهم قيد «وكانا تحت جنس قريب واحد».

لا بُدّ أن يكونا صفتين، فالذاتان مثل إنسان وفرس لا يسميان بالضدين. وكذا الحيوان والحجر ونحوهما. بل مثل هذه تدخل في المعاني المتخالفة، كما تقدم[١].

وبكلمة «لا يتوقف تعقل احدهما علىٰ تعقل الآخر» يخرج المتضايفان، لأنهما أمران وجوديان أيضاً، ولا يتصور اجتماعهما فيه من جهة واحدة، ولكن تعقل أحدهما يتوقف علىٰ تعقل

---

(١) ويفهم أيضاً من هذه الكلمة (المتعاقبان علىٰ موضوع واحد) أنّ الصفتين المتضادّتين تجتمعان دائماً في موضوع واحد، لكن في زمانين مختلفين.

ويشكل: علىٰ ذلك بأنّ هذا قد لا يحصل في بعض الصفات، فإنّ حرارة الجسم العادي تجتمع مع برودته في زمان آخر، لكنّ حرارة الشمس لا تجتمع مع برودتها في زمان آخر، وسواد القماش قد يجتمع مع بياضه في زمان آخر، لكنّ سواد القير لا يجتمع مع بياضه في زمان آخر، وفضيلة الإنسان قد تجتمع مع رذيلته في زمان آخر، لكنّ فضيلة الإمام المعصوم لا تجتمع مع رذيلته في زمان آخر، ونحو ذلك.

وقد أبدل بعضهم هذا القيد بقيد «المنسوبان إلىٰ موضوع واحد»، ولعلّ نظره هو دفع هذا الإشكال. ولكنّ الظاهر أنّ الإشكال باقٍ معه علىٰ حاله، فإنّ الحرارة والبرودة لا تنسبان معاً إلىٰ الشمس، والسواد والبياض لا ينسبان معاً إلىٰ القير، والفضيلة والرذيلة لا ينسبان معاً إلىٰ الإمام المعصوم.

الآخر[١] . وسيأتي .

٤ ـ **تقابل المتضايفين** : مثل : **الأب والابن**[٢] ، **الفوق والتحت**، المتقدم والمتأخر ، العلة والمعلول ، الخالق والمخلوق . وأنت إذا لاحظت هذه الأمثلة تجد :

أوّلاً : أنك إذا تعقلت أحد المتقابلين منها لا بُدّ أن تتعقل معه مقابله الآخر ، فإذا تعقلت أن هذا أب أو علة لا بُدّ أن تتعقل معه أن له ابناً أو معلولاً .

ثانياً : أن شيئاً واحداً لا يصح أن يكون موضوعاً للمتضايفين من جهة واحدة ، فلا يصح أن يكون شخص أبا وابنا لشخص

---

(١) **لكن** : المتضايفان لا يتوقّف تعقّل أحدهما علىٰ تعقّل الآخر ، وإلّا يلزم منه الدور ، لأنّ المفروض أنّ كلاً منهما يتوقّف تعقّله علىٰ تعقّل الآخر، وإنّما الصحيح أنّ تعقّل أحدهما يكون مع تعقّل الآخر. والمصنّف ﷺ ذكر في تفسير المتضايفين الآتي ذكره النحو الثاني دون الأوّل .

(٢) **ينبغي أن يقال** : «الأبوّة والبنوّة» ، إذ لا تضايف بين ذات الأب ، كزيد الموصوف بالأبوّة ، وذات الابن ، كعمرو الموصوف بالبنوّة . وإنّما الأبوّة والبنوّة هما اللذان يتعقّلان معاً ، ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة ـ بأن يجتمعا في شخص واحد من جهة شخص واحد آخر ـ ويجوز أن يرتفعا ، كما في الحجر .

وهكذا الكلام في باقي الأمثلة ، فينبغي أن يقال : «الفوقيّة والتحتيّة ، والتقدّم والتأخّر ، والعليّة والمعلوليّة ، والخالقيّة والمخلوقيّة» .

واحد ، نعم ، يكون أبا لشخص وابنا لشخص آخر . وكذا لا يصح أن يكون الشيء فوقاً وتحتاً لنفس ذلك الشيء في وقت واحد ، وإنما يكون فوقاً لشيء هو تحتٌ له ، وتحتاً لشيء آخر هو فوقه . . . وهكذا .

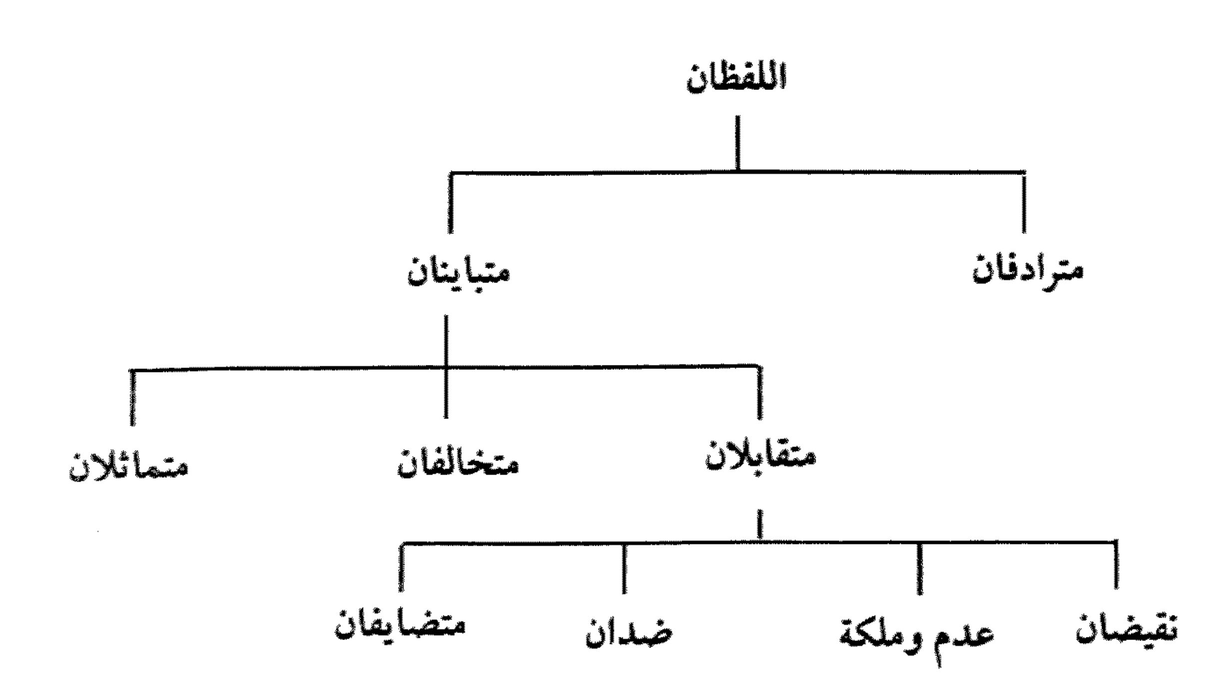
ثالثاً : أن المتقابلين في بعض هذه الأمثلة المذكورة أوّلاً ، يجوز أن يرتفعا، فإن واجب الوجود لا فوق ولا تحت، والحجر لا أب ولا ابن . وإذا اتفق في بعض الأمثلة أن المتضايفين لا يرتفعان ، كالعلة والمعلول ، فليس ذلك لأنهما متضايفان ، بل لأمر يخصهما ، لأن كل شيء موجود لا يخلو إما أن يكون علة أو يكون معلولاً .

وعلىٰ هذا البيان يصح تعريف المتضايفين بأنهما: «**الوجوديان اللذان يتعقلان معا ، ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة ، ويجوز أن يرتفعا**[1]» .

---

(١) قيد «ويجوز أن يرتفعا» قيد توضيحيّ ، وليس قيداً احترازيّاً ، إذ أنّ التعريف مع القيود السابقة جامع مانع.

الخلاصة :


اللفظان
مترادفان
متباينان
متقابلان
متخالفان
متماثلان
نقيضان
عدم وملكة
ضدان
متضايفان

تمرينات

بيِّن المترادفة والمتباينة من هذه الأمثلة بعد التدقيق في كتب اللغة :

كتاب وسفر	مِقْوَل ولسان	خطيب ومِصْقَع
فرس وصاهل	ليل ومساء	عين وناظر
شاعر وناظم	مصغٍ وسامع	جلوس وقعود
متكلم ولَسِن	كف ويد	قدٌّ وقَطْع(١)

---

(١) ١ ـ **كتاب وسفر** : مترادفان ، ويحتمل أن يكونا متباينين ، لأنّ السفر هو الكتاب الكبير ، أو الكتاب المتضمَّن لعلوم الديانات خاصّة .

٢ ـ **فرس وصاهل** : متباينان ، لأنّ مفهوم الصاهل شيء اتّصف بالصهيل ، سواء كان فرساً أو لم يكن .

٣ ـ **شاعر وناظم** : متباينان ، فإنّ مفهوم الناظم أعمّ .

٤ ـ **متكلّم ولَسِن** : متباينان ، فإنّ مفهوم المتكلّم أعمّ ، لأن اللسن هو خصوص الشخص المجيد للكلام .

٥ ـ **مِقْوَل ولسان** : مترادفان .

٦ ـ **ليل ومساء** : متباينان ، لأنّ الليل خلاف النهار ، والمساء خلاف

ﻪ

٢ ـ اذكر ثلاثة أمثلة لكل من المتخالفة والمتماثلة[١] .

الصباح ، فالليل يقال على ما بين الغروب إلىٰ الطلوع ، أو إلىٰ الفجر ، والمساء يقال على ما بين الظهر ـ الزوال ـ إلىٰ الغروب ، أو إلىٰ نصف الليل ، وقيل غير ذلك .

٧ ـ مصغٍ وسامع : متباينان ، لأنّ المصغي هو الذي يحسن الاستماع

٨ ـ كفّ ويد : متباينان ، لأنّ الكفّ هي خصوص راحة اليد مع الأصابع .

٩ ـ خطيب ومِصْقَع : متباينان ، لأنّ المِصْقَع هو الخطيب البليغ ، أو الذي لا يُرتج عليه في كلامه .

١٠ عين وناظر : مترادفان ، ويحتمل أن يكونا متباينين ، لأنّ الناظر هو سواد العين الذي فيه إنسانها ، لا جميع العين .

١١ ـ جلوس وقعود : متباينان ، لأنّ الجلوس هو الانتقال من سفل إلىٰ علوّ ، بينما القعود هو الانتقال من علوّ إلىٰ سفل ، فعلىٰ الأوّل يقال لمن هو نائم : «اجلسْ» ، وعلىٰ الثاني يقال لمن هو قائم : «اقعدْ» . وقيل هما مترادفان .

١٢ ـ قدٌّ وقَطْع : متباينان ، لأنّ القدّ هو القطع مستأْصلاً ، أو طولاً .

(١) **أ ـ المتخالفة** : الأسد والفهد بما هما متغايران . الذهب والفضّة كذلك . السواد والحرارة كذلك .

ب ـ المتماثلة : الأسد والفهد بما هما مشتركان في حقيقة واحدة . الذهب والفضّة كذلك . الخشب والحديد كذلك .

٣ ـ بيّن أنواع التقابل في الأمثلة الآتية :

الخير والشر	المنتعل والحافي	القيام والقعود
الملتحي والأمرد	العلم والجهل	الظلم والعدل
التصور والتصديق	الحركة والسكون	الدال والمدلول
النور والظلمة	الصباح والمساء	العالم والمعلوم[1]

---

(١)

١ ـ **الخير والشرّ:** ضدّان على المشهور. وقيل: ملكة وعدم، لأن الشرّ عدم الخير في محلّ قابل للخير . وقيل : متناقضان ، لأنّ الشرّ عدم الخير المحض.

٢ ـ **الملتحي والأمرد** : ملكة وعدم.

٣ ـ **التصوّر والتصديق:** ضدّان.

٤ ـ **النور والظلمة:** ملكة وعدم. وقيل: ضدّان. وقيل: متناقضان.

٥ ـ **المنتعل والحافي:** ملكة وعدم

٦ ـ **العلم والجهل:** ملكة وعدم.

٧ ـ **الحركة والسكون** : ملكة وعدم. وقيل: ضدّان.

٨ ـ **الصباح والمساء** : ضدّان.

٩ ـ **القيام والقعود** : ضدّان.

١٠ ـ **الظلم والعدل** : ضدّان إن كانا أمرين وجوديّين ، وملكة وعدم إن كان الظلم عدم العدل في من شأنه أن يعدل.

١١ ـ **الدالّ والمدلول:** متضايفان.

١٢ ـ **العالم والمعلوم:** متضايفان.

ـ ٣ ـ
المفرد والمركب

ينقسم اللفظ[١] مطلقاً (غير معتبر فيه أن يكون واحداً أو متعدداً) إلىٰ قسمين:

أ ـ المفرد: ويقصد المنطقيون به:

أولاً: اللفظ الذي لا جزء له، مثل الباء من قولك: كتبت بالقلم، و(قِ) فعل أمر من وَقَىٰ يَقي.

ثانياً: اللفظ الذي له جزء إلّا أن جزء اللفظ لا يدلّ علىٰ جزء المعنى[٢] حين هو جزء له[٣]، مثل: محمّد. علي. قرأ.

---

(١) ينبغي أن يقيّد اللفظ بالموضوع، لأنّ تقسيمه إلىٰ المفرد والمركّب يرتبط بكيفيّة دلالته علىٰ المعنىٰ. ولعلّ المصنّف ﷺ إنّما تركه اعتماداً علىٰ ما تقدّم من أنّ نظر المنطقيّ مختصّ بالدلالة الوضعيّة، فهو يبحث عن الألفاظ لدلالتها علىٰ المعنىٰ.

(٢) سواء كان للمعنىٰ جزء مثل محمّد، أو لم يكن مثل لفظ الجلالة، فإنّ الله سبحانه منزّه عن التركيب، لأنّ المركّب يحتاج إلىٰ وجود أجزائه قبل وجوده، ثمّ يحتاج إلىٰ التأليف بين هذه الأجزاء، وواجبُ الوجود غنيّ عن كلّ شيء، غير محتاج.

(٣) أي حين جزء ذلك اللفظ جزءٌ لذلك اللفظ، فعبدٌ في «عبدالله» علماً، حين هو جزء لهذا اللفظ لا يدلّ علىٰ جزء معناه، أمّا حين هو جزء لغير هذا اللفظ، كعبد الله غيرَ علم، فإنّه يدلّ علىٰ جزء المعنىٰ.

عبدالله . عبدالحسين . وهذان الأخيران إذا كانا اسمين لشخصين فأنت لا تقصد بجزء اللفظ (عبد) و(الله) و(الحسين) معنى أصلاً ، حينما تجعل مجموع الجزأين دالاً علىٰ ذات الشخص . وما مثل هذا الجزء إلّا كحرف (م) من محمّد ، وحرف (ق) من قرأ .

نعم : في موضع آخر قد تقول : (عبدالله) وتعني بعبد معناه المضاف إلىٰ الله تعالىٰ ، كما تقول : (محمّد عبدالله ورسوله) . وحينئذٍ يكون نعتاً لا اسماً ، ومركباً لا مفرداً . أما لو قلت : (محمّد ابن عبدالله) فعبدالله مفرد ، هو اسم أبي محمّد .

أما النحويون فعندهم مثل (عبدالله) إذا كان اسما لشخص مركب لا مفرد ، لأن الجهة المعتبرة لهم في هذه التسمية[1] تختلف عن الجهة المعتبرة عند المناطقة . إذ النحوي ينظر إلىٰ الإعراب والبناء ، فما كان له إعراب أو بناء واحد فهو مفرد ، وإلّا[2] فمركب ، كعبدالله علما ، فإن (عبد) له إعراب ، و(الله) له إعراب . أما المنطقي فإنما ينظر المعنى فقط .

---

(١) في الطبعة الثانية «في هذه القسمة» ، أي قسمة اللفظ إلىٰ المفرد والمركّب ، والمؤدّىٰ واحد .

(٢) أي وإن لم يكن له إعراب أو بناء واحد ، سواء كان له إعرابان ، كعبدالله ، أو بناءان ، كأحد عشر وسيبويه ، أو بناء وإعراب ، كبعلبكّ وحضرموت .

إذن : المفرد عند المنطقي هو :

«اللفظ الذي ليس له جزء يدل[١] علىٰ جزء معناه حين هو جزء»[٢].

---

(١) ليتنبه الأساتذة أنّا لم نأخذ في الدلالة قيد القصد كما صنع بعضهم، لأنّا نعتقد أنّ الدلالة لا تحصل بغير القصد. وتعريفنا للدلالة فيما مضىٰ كفيل بالبرهان علىٰ ذلك. فمثل (الحيوان الناطق) لو جعل علماً لأحد أفراد الإنسان لا يدل جزؤه علىٰ جزء معناه، وهو مثل (عبدالله) لا فرق بينهما. (منه ﷺ).

(٢) أضاف جمع ـ كالشيخ في منطق المشرقيّين والقاضي والقطب الرازي والتفتازاني ـ لهذا التعريف قيد القصد، أي «يدلّ بالقصد»، أو «أريد منه الدلالة»، أو نحو ذلك من الألفاظ، فاشترطوا أن تكون الدلالة مقصودة، ليدخل في التعريف مثل «الحيوان الناطق» حال كونه علماً علىٰ شخص إنسانيّ، إذ إنّ لهذا العَلَم جزءاً يدلّ علىٰ جزء معناه حين هو جزء، لأنّ كلّ شخص إنسانيّ فيه الحيوانيّة والناطقيّة، فلفظ الحيوان يدلّ علىٰ الحيوانيّة، ولفظ الناطق يدلّ علىٰ الناطقيّة، لكنّ هذه الدلالة غير مقصودة من قبل المتكلّم.

والمصنّف ﷺ أشار في التعليقة إلىٰ عدم الاحتياج لهذا القيد، وبيّن سبب ذلك. ونفس هذا الكلام يأتي في إضافة هذا القيد في تعريف المركّب أيضاً. وقد تقدّم في شرح تعريف الدلالة ما ينفع في المقام، فراجع.

ب ـ **المركب** : ويسمىٰ القول[(١)] ، وهو اللفظ الذي له جـزء[(٢)] يدل علىٰ جزء معناه حين هو جزء[(٣)] ، مثل (الخمر مـضرّ)، فـالجزآن:

---

(١) خلافاً للنحويّين حيث إنّ القول عندهم يعمّ كلّ لفـظ مـوضوع لمعنىً ، سواء كان مفرداً أو مركّباً .

ثم اعلم أنّ القول عند المناطقة كما يطلق علىٰ هذا المعنىٰ يطلق علىٰ معنىً آخر أخصّ، وهو خصوص المركّب التامّ الخبريّ. وستأتي الإشارة إليه قريباً.

ويسمّىٰ المركّب أيضاً (المؤلّف) ، قال القطب في شـرح المـطالع : «وربّما يفرّق بين المركّب والمؤلّف ، وتثلّث القسمة ، فيقال : اللفظ إمّا أن لا يدلّ جزؤه علىٰ شيء أصلاً ، وهو المفرد ، أو يدلّ علىٰ شيء ، فإمّا أن يكون علىٰ جزء معناه ، وهو المؤلّف ، أو لا علىٰ جزء معناه ، وهو المركّب . هذا هو المنقول عن بعض المتأخّرين» .

(٢) المراد من جزء اللفظ هنا أعمّ من الجزء الموجود ، أو المـقدّر إذا دلّت عليه القرينة ، لأنّه حينئذٍ كالموجود ، وذلك مثل «زيد» في جواب من قال : «من جاءك ؟» ، فإنّ «زيد» مركّب تامّ ، لأنّ تقديره «الذي جائني زيد» أو «زيد هو الذي جاءني» .

(٣) فيشترط في المركّب ثلاثة أمور :

أن يكون للفظ جزء ، لا كالباء .

وأن يكون للمعنىٰ جزء ، لا كلفظ الجلالة .

وأن يدلّ جزء لفظه علىٰ جزء معناه حين هو جزء ، لا كعبدالله علماً .

وأضاف بعضهم أمراً رابعاً ، وهو أن تكون الدلالة مقصودة ، وقد تقدّم

ﻟ

(الخمر) و(مضرّ) يدلّ كل منهما علىٰ جزء معنى المركب. ومنه (الغيبة جهد العاجز)[١]، فالمجموع مركب، و(جهد العاجز) مركب أيضاً. ومنه (شرّ الإخوان من تُكلِّف له)[٢]، فالمجموع مركب، و(شر الإخوان) مركب أيضاً، و(من تكلف له) مركب أيضاً...

أقسام المركب

المركب: تام وناقص.

التام: خبر وإنشاء.

أ ـ التام والناقص:

١ ـ بعض المركبات للمتكلم أن يكتفي به في إفادة السامع، والسامع لا ينتظر منه إضافة لفظ آخر لإتمام فائدته[٣]، مثل الصبر

ما يدلّ علىٰ عدم الاحتياج إلىٰ ذلك عند المصنّف ﷺ، لأنّ الدلالة لا تحصل بغير القصد.

(١) (نهج البلاغة ـ الحِكَم ـ ٤٦١).

(٢) (نهج البلاغة ـ الحِكَم ـ ٤٧٩).

(٣) أي الفائدة الأصليّة من الإسناد التي لولاها لما أفاد الكلام شيئاً، وهي إسناد المحمول للموضوع، أو تعليق المقّدم علىٰ التالي، وإلّا فإنّ كل

شجاعة[١]. قيمة كل امرئ ما يحسنه[٢]. إذا علمت فاعمل - فهذا هو (المركب التام). ويعرف بأنه: «ما يصح للمتكلم[٣] السكوت عليه».

٢ ـ أما إذا قال: (قيمة كل أمرئ...) وسكت[٤]، أو قال:

⇐ كلام فيه من المتعلّقات الكثيرة، نحو: «زيد نائم، في الدار، يوم الجمعة، في الساعة الثالثة بعد الظهر، في الجانب الشرقيّ من الدار، مع عمرو... وهكذا».

(١) (نهج البلاغة ـ الحِكَم ـ ٤).

(٢) (نهج البلاغة ـ الحِكَم ـ ٨١).

(٣) ذكر بعضهم في تعريف المركّب التامّ سكوت المتكلّم ـ كما فعل المصنّف ﴿رحمه الله﴾ ـ، وذكر بعضهم سكوت السامع، وذكر بعضهم سكوتهما معاً.

واستدلّ للأوّل: بأنّ المتكلّم هو الذي يعرف مقدار ما قصده من معنىٰ الكلام، ومقدار ما ينبغي أن يقتصر عليه من الكلام.

واستدلّ للثاني: بأنّ الغرض الأقصىٰ من الكلام إفهام السامع، فالكلام المفيد ما يوجب سكوته وعدم سؤاله من المتكلّم بإتمام كلامه.

واستدلّ للثالث: بأنّ حصول الغرض التامّ من الكلام يتوقّف علىٰ المتكلّم والسامع، لا علىٰ خصوص أحدهما، فالكلام المفيد ما أفاد سكوتهما معاً، لا سكوت أحدهما. وتحقيق الكلام موكول إلىٰ محلّه.

(٤) إنّما ترك المصنّف ﴿رحمه الله﴾ مثال «الصبر شجاعة»، لأنّ الصبر وحده، أو الشجاعة وحدها مفرد، وليس مركّباً ناقصاً.

(إذا علمت ...) بغير جواب للشرط ، فإن السامع يبقى منتظراً ويجده ناقصاً ، حتى يتم كلامه . فمثل هذا يسمى (المركب الناقص) . ويعرف بأنه : «ما لا يصح[1] السكوت عليه» .

ب ـ الخبر والإنشاء :

كل مركب تام له نسبة قائمة بين أجزائه تسمى النسبة التامة أيضاً ، وهذه النسبة :

١ ـ قد تكون لها حقيقة ثابتة في ذاتها ، مع غض النظر عن اللفظ . وإنما يكون لفظ المركب حاكياً وكاشفاً عنها . مثلما إذا وقع حادث أو يقع فيما يأتي ، فأخبرت عنه ، كمطر السماء ، فقلت : مطرت السماء ، أو تمطر غداً. فهذا يسمى (الخبر)، ويسمى أيضاً (القضية) و(القول)[2] . ولا يجب في الخبر أن يكون مطابقاً للنسبة

---

(١) أي للمتكلّم ، وإنّما تركه بقرينة ذكره في تعريف المركّب التامّ المقابل له .

(٢) فلفظ القول عند المنطقيّين كما أنّه يطلق علىٰ المركّب ـ كما تقدّم ـ كذلك يطلق علىٰ الأخصّ منه ، وهو الخبر ، أي المركّب التامّ الخبريّ . فله استعمالان عندهم .

ثمّ إن الخبر كما يسمّىٰ (القضيّة) و(القول) ، كذلك يسمّىٰ (العقد) و(العقد الجازم) و(القول الجازم) و(الحكم) .

الواقعة[1]، فقد يطابقها فيكون صادقاً، وقد لا يطابقها فيكون كاذباً[2][3].

---

(١) أي للحقيقة الثابتة. ويدلّ علىٰ ذلك قوله الآتي: «فليس وراء الكلام نسبة لها حقيقة ثابتة يطابقها الكلام تارة، ولا يطابقها أخرىٰ».

(٢) **بيان ذلك**: بما ذكره التفتازاني في المطوّل، حيث قال: «إن الكلام الذي دلّ علىٰ وقوع نسبة بين شيئين إمّا بالثبوت بأنّ هذا ذاك، أو بالنفي بأنّ هذا ليس ذاك، فمع قطع النظر عمّا في الذهن من النسبة لا بُدّ وأن يكون بينهما نسبة ثبوتيّة أو سلبيّة، لأنّه إمّا أن يكون هذا ذاك أو لم يكن، فمطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجة، بأن تكونا ثبوتيّتين أو سلبيّتين ـ صدقٌ، وعدمها كذب، وهذا معنىٰ مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الأمر».

(٣) **وقع الخلاف**: بينهم في مناط صدق الخبر وكذبه علىٰ مذاهب:

فذهب المشهور إلىٰ أنّ المناط في صدقه هو مطابقته للواقع ونفس الأمر، والمناط في كذبه عدم مطابقته للواقع ونفس الأمر. وهذا هو الذي ذكره المصنّف ﷺ هنا، وبيّنه التفتازاني بالعبارة التي نقلناها عنه قبل قليل.

وذهب بعضهم ـ كالنظّام (أحد متكلّمي المعتزلة) ومن تبعه ـ إلىٰ أنّ المناط في صدقه هو مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان ذلك الاعتقاد خطأً غير مطابق للواقع، والمناط في كذبه عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان خطأً. فقول القائل «السماء تحتنا» معتقداً ذلك صدق، وقوله «السماء فوقنا» غير معتقد ذلك كذب.

وذهب بعضهم ـ كالجاحظ ـ إلىٰ أنّ المناط في صدقه هو مطابقته

﴿

إذن، الخبر هو : «المركب التام الذي يصح أن نصفه بالصدق أو الكذب»[1] . والخبر هو الذي يهم المنطقي أن يبحث عنه ، وهو متعلق التصديق .

٢ ـ وقد لا تكون للنسبة التامة حقيقة ثابتة بغض النظر عن اللفظ ، وإنما اللفظ هو الذي يحقق النسبة ويوجدها بقصد المتكلم ، وبعبارة أصرح أن المتكلم يوجد المعنى بلفظ المركب ، فليس وراء الكلام نسبة لها حقيقة ثابتة يطابقها الكلام تارة ولا يطابقها أخرىٰ . ويسمى هذا المركب (الإنشاء) . ومن أمثلته :

١ ـ **الأمر** : نحو «احفظ الدرس» .

٢ ـ **النهي** : نحو «لا تجالس دعاة السوء» .

٣ ـ **الاستفهام** : نحو «هل المريخ مسكون ؟» .

٤ ـ **النداء** : نحو «يا محمّد !» .

٥ ـ **التمني** : نحو «لو أن لنا كرة فنكون من المؤمنين !» .

٦ ـ **التعجب** : نحو «ما أعظم خطر الإنسان !» .

٧ ـ **العقد** : كإنشاء عقد البيع والإجارة والنكاح ونحوها ، نحو

↩ للواقع مع الاعتقاد بأنّه مطابق ، والمناط في كذبه عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد أنّه غير مطابق ، وغيرهما ليس بصدق ولا كذب . واستدلّ كلٌّ بدليل . وتفصيل الكلام يطلب من محلّه .

(١) ستأتي إضافة كلمة (لذاته) في تعريف الخبر والإنشاء في بحث القضايا ، فراجع . (منه ﷺ) .

بعت وآجرت وأنكحت . . .

٨ ـ **الإيقاع**[١] : كصيغة الطلاق والعتق والوقف ونحوها ، نحو فلانة طالق ، وعبدي حر . . . .

وهذه المركبات كلها ليس لمعانيها حقائق ثابتة في أنفسها ـ بغض النظر عن اللفظ ـ تحكي عنها فتطابقها أو لا تطابقها ، وإنما معانيها تنشأ وتوجد باللفظ ، فلا يصح وصفها بالصدق والكذب .

فالإنشاء هو : «المركب التام الذي لا يصح أن نصفه بصدق و[٢]كذب» .

أقسام المفرد

المفرد : كلمة . اسم . أداة .

١ ـ **الكلمة**[٣] : وهي الفعل باصطلاح النحاة . مثل : كتب .

---

(١) **الإيقاع** : هو اللفظ الدالّ علىٰ إنشاء معاملة خاصّة ، وإحداثها من طرف واحد ، ولا يحتاج إلىٰ القبول .

وقد يطلق علىٰ نفس المنشَأ والمحدَث ، فيقال مثلاً : الطلاق إيقاع ، وقد يطلق علىٰ نفس الإنشاء والإحداث ، فيقال مثلاً : إيقاع الطلاق .

(٢) كذا . وينبغي أن يقال «أو» ، كما في تعريف الخبر .

(٣) إنّما سمّيت الكلمة (كلمة) ، لأنّ هذا اللفظ مأخوذ من الكَلْم ↵

يكتب . اكتب . فإذا لاحظنا هذه الأفعال أو الكلمات الثلاث نجدها :

أولاً : تشترك في مادة لفظية واحدة محفوظة في الجميع ، هي (الكاف فالتاء فالباء) . وتشترك أيضاً في معنى واحد ، هو معنى الكتابة ، وهو معنى مستقل في نفسه .

وثانياً : تفترق في هيئاتها اللفظية ، فإن لكل منها هيئة تخصها . وتفترق أيضاً في دلالتها علىٰ نسبة تامة زمانية تختلف باختلافها[١] ، وهي نسبة ذلك المعنى المستقل المشترك فيها إلىٰ فاعل ما غير معين في زمان معين من الأزمنة ، «فكتب» تدل علىٰ نسبة الحدث (وهو المعنىٰ المشترك) إلىٰ فاعل ما ، واقعة في زمان

وهو الجرح ، فنقل إلىٰ الفعل لأنّه يدلّ علىٰ الزمان ، وهو متجدّد ومتغيّر ، فكأنّ الخاطر يُجرح بتغيّره وتجدّده . هكذا ذكروا .

(١) **استشكل** : القطب في شرح المطالع بأنّ كون اختلاف الزمان دائماً بحسب اختلاف الهيئة إنّما هو في خصوص اللغة العربيّة ، ولا يجري في تمام اللغات ، فقد تكون الدلالة علىٰ الزمان باعتبار المادة دون الهيئة ، كما في لفظ «آمد» و«آيد» في اللغة الفارسيّة ، فإنّ الزمان فيهما مختلف ، مع اتّحاد الهيئة ، فإنّ الأوّل يدلّ علىٰ زمان المضيّ ، والثاني علىٰ زمان الاستقبال .

وأجاب : الشريف في الحاشية بأنّه يمكن الاعتذار عن ذلك بأنّه لمّا كان الاعتناء باللغة العربيّة أكثر ، لأنّ المنطق قد دوّن بها ، فجاز أن يبحث في هذا العلم عن بعض الأحكام المختصّة بها علىٰ قلّة .

مضى. و«يكتب» على نسبة تجدد الوقوع في الحال أو في الاستقبال إلىٰ فاعلها. و«اكتبْ» على نسبة طلب الكتابة في الحال(١) من فاعل ما.

ومن هذا البيان نستطيع أن نستنتج أن المادة التي تشترك فيها الكلمات الثلاث تدل على المعنى الذي تشترك فيه، وأن الهيئة التي تفترق فيها وتختلف تدل على المعنى الذي تفترق فيه ويختلف فيها.

وعليه، يصح تعريف الكلمة بأنها: «**اللفظ المفرد الدال بمادته**

---

(١) **قد يشكل**: بأنّ زمن فعل الأمر هو الاستقبال، وليس الحال، ولذا عرّفه النحويّون بأنّه ما يدلّ علىٰ طلب الحدث من فاعلٍ ما في المستقبل. واستدلّوا علىٰ ذلك أيضاً بأنّه يطلب به إمّا حصول ما لم يحصل، أو دوام ما هو حاصل، وكلاهما لا يمكن امتثالهما بالأمر إلّا بعد الانتهاء من الصيغة.

ويمكن أن يجاب عن ذلك: بأنّ قول المصنّف ﷺ: «في الحال» ظرف للطلب وليس للكتابة (الحدث)، وزمانُ فعل الأمر إنّما يكون مستقبلاً باعتبار الحدث المأمور به والمطلوب تحقّقه، أمّا زمانه باعتبار الطلب الصادر من المتكلّم فهو الحال، كما هو واضح.

وقد ذكر ذلك الصبّان في حاشيته علىٰ شرح الأشموني، في باب المعرب والمبنيّ، بقوله: «وما ذكرنا من أنّ زمن فعل الأمر مستقبل، هو باعتبار الحدث المأمور به، أمّا باعتبار الأمر والطلب فحال».

علىٰ معنى مستقل في نفسه ، وبهيئته علىٰ نسبة ذلك المعنى إلىٰ فاعل لا بعينه ، نسبة تامة زمانية»[١] .

---

(١) **اعلم أنه قد استشكل** : الشيخ الرئيس في المقام بأنّ الفعل إذا كان له هيئة تدلّ علىٰ معنىً ، ومادّة تدلّ علىٰ معنىً آخر ، فالمفروض أن يكون مركّباً لا مفرداً ، لأنّ جزأه يدلّ علىٰ جزء معناه .

وأجاب : عن نفسه بأنّ المراد من الجزء في تعريف المركّب هو الجزء المسموع المترتّب ، والهيئةُ ليست من المسموع ، لأنّها صورة خارجة عن مقولة الألفاظ ، وأيضاً ليست مترتّبة ، إذ ليست هي قبل المادّة أو بعدها ، وإنّما هي في ضمنها .

ويضعّف : هذا الجواب بأنّهم لم يقيّدوا الجزء في تعريف المركّب بذلك .

وأجاب : بعضهم بجواب آخر عن إشكال الشيخ ، وهو أنّ معنىٰ الفعل معنىً واحد إجماليّ ، يحلّله العقل إلىٰ الحدث والنسبة والزمان ، لا أنّ كلّ واحد من هذه المعاني مقصود بالاستقلال وبالذات بواسطة المادّة أو الهيئة .

واستشكل : بعضهم أيضاً في المقام بأنّ الفعل المضارع مطلقاً مركّب لا مفرد ، لأنّ حروف المضارعة فيه تدلّ علىٰ معنىً غير ما تدلّ عليه المادّة ، فالهمزة في «أكتبُ» مثلاً تدلّ علىٰ الفاعل المتكلّم ، والياء في «يكتب» تدلّ علىٰ الفاعل الغائب المذكّر . . . وهكذا .

وأجيب عنه : بأنّ هذه الحروف (حروف المضارعة) علامات لذلك ، وليست موضوعة تدلّ علىٰ ذلك ، نظير الضمّة التي هي علامة علىٰ الفاعليّة

وبقولنا: نسبة تامة تخرج الأسماء المشتقة، كاسم الفاعل والمفعول والزمان والمكان، فإنها تدل بمادتها على المعنى المستقل، وبهيئاتها على نسبة إلىٰ شيء لا بعينه في زمان ما(١)

في الاسم في مثل قولنا: «قام زيدٌ». ونظير ذلك يقال في المثنّىٰ والجمع المشتملين علىٰ الألف والنون، والواو والنون الدالّين علىٰ التثنية والجمع.

وبنفس هذا الجواب يشكل: علىٰ الشيخ الرئيس حيث جعل في الشفاء نحو أمشي ونمشي مركّبين، بادّعاء أنّ الهمزة والنون تدلّان علىٰ الفاعل، ولا يجوز إظهار الفاعل معهما إلّا تأكيداً، بخلاف يمشي وتمشي - فيقال: إنّ الألف والنون علامتان، وإنّ الذي يدلّ علىٰ الفاعل هو الضمير المستتر وجوباً.

ثم لا ينبغي: الالتفات إلىٰ من قطع بأنّ فعل الأمر مثل «اكتبْ» مركّب، باعتبار أنّ فاعله معيّن دائماً، وهو «أنت»، بل هو مركّب تامّ، إذ يحسن السكوت عليه.

وذلك: لأنّ المقصود من نحو «اكتبْ» في المقام هو الفعل مجرّداً عن الفاعل، وليس الفعل مع الفاعل، باعتبار أنّ كلامنا في أقسام المفرد.

(١) ذهب بعضهم إلىٰ أنّ هيئات الأسماء المشتقّة لا تدلّ علىٰ الزمان، وإنّما يفهم منها الزمان بواسطة القرائن الخارجيّة، ولذا فإنّ دلالتها علىٰ الزمان إنّما تكون إذا عملت. وعلىٰ هذا القول فهي خارجة بقيد «زمانيّة»، ولا حاجة إلىٰ قيد «تامّة» لإخراجها.

ولكن النسبة فيها نسبة ناقصة لا تامة .

٢ ـ الاسم[(١)] : وهو اللفظ المفرد الدال علىٰ معنى مستقل في نفسه ، غير مشتمل علىٰ هيئة تدل علىٰ نسبة تامة زمانية[(٢)] .

---

(١) إنّما سمّي الاسم بذلك ، لأنّ الاسم : إمّا مأخوذ من الوسم وهو العلامة ، فنقل إلىٰ الاسم هنا لأنّه علامة علىٰ مسمّاه . وإما مأخوذ من السموّ وهو الارتفاع ، فنقل إلىٰ الاسم هنا لأنّه أسمىٰ وأرفع من الكلمة والأداة، لأنّه يدلّ علىٰ الذات غالباً ، أو لأنه به تحصل الدلالة علىٰ الذوات .

(٢) **قد يشكل**: علىٰ هذا التعريف بأنّه غير جامع لأسماء الأفعال، فإنّها تدلّ علىٰ نسبة تامّة زمانيّة، فإنّ اسم فعل الأمر نحو «صَهْ» بمعنىٰ «اسكتْ» يدلّ علىٰ ما يدلّ عليه فعل الأمر «اسكتْ» ، واسم فعل الماضي نحو «هيهاتَ» بمعنىٰ «بَعُدَ» يدلّ علىٰ ما يدلّ عليه فعل الماضي «بَعُدَ» ، واسم فعل المضارع نحو «أُفّ» بمعنىٰ «أَتَضَجَّر» يدلّ علىٰ ما يدلّ عليه الفعل المضارع .

وجوابه : بأن أسماء الأفعال لا تدلّ بهيئتها علىٰ النسبة التامّة الزمانيّة ، وإنّما بمادّتها بسبب وضعها لمعنىٰ الأفعال الدالّة علىٰ هذه النسبة .

هذا ، وقد ذهب بعضهم إلىٰ أنّ أسماء الأفعال داخلة في الكلمة لا في الاسم . ولعلّ السبب في ذلك هو الاختلاف في تعريف الكلمة والاسم ، فإنّ أسماء الأفعال تدخل في تعريف من عرّف الكلمة بأنّها ما لا يصلح لأن يخبر عنه ، وتخرج عن تعريف من عرّف الاسم بأنّه ما يصلح لأن يخبر عنه . فإنّ أسماء الأفعال لا تصلح لأن يخبر عنها .

مثل : محمّد . إنسان . كاتب . سؤال . نعم ، قد يشتمل علىٰ هيئة تدل علىٰ نسبة ناقصة ، كأسماء الفاعل والمفعول والزمان ونحوها ، كما تقدم ، لأنها تدل علىٰ ذات لها هذه المادة .

٣ ـ الأداة[١] : وهي الحرف باصطلاح النحاة[٢] ، وهو يدل علىٰ نسبة بين طرفين . مثل : (في) الدالة علىٰ النسبة الظرفية ، و(علىٰ) الدالة علىٰ النسبة الاستعلائية ، و(هل) الدالة علىٰ النسبة الاستفهامية . والنسبة دائماً غير مستقلة في نفسها ، لأنها لا تتحقق إلّا بطرفيها .

فالأداة تعرف بأنها : «اللفظ المفرد الدال علىٰ معنى غير مستقل في نفسه»[٣] .

---

(١) إنّما سمّي الحرف (أداة) ، لأنّ معنىٰ الأداة هو الآلة ، فنقل إلىٰ الحرف ، لأنّه يستعمل آلة وأداة للربط بين الألفاظ من الأسماء والأفعال .

(٢) ظاهر عبارة المصنّف ﷺ في تفسيره الأداة بالحرف أنّ كلّ حرف باصطلاح النحويّين أداة ، وكلّ أداة حرف باصطلاح النحويّين .

وهو ليس كذلك ، فإنّ ضمائر الفصل أسماء عند النحويّين وأدوات عند المناطقة ، وكذا الأفعال الناقصة فإنّها أفعال عند النحويّين وأدوات عند المناطقة ، كما سيأتي .

(٣) **قد يستشكل** : في المقام بأنّ الأدوات دلالتها لفظيّة وضعيّة ، وقد سبق أنّ الدلالة هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من ←

ملاحظة : الأفعال الناقصة[١] مثل كان وأخواتها في عرف المنطقيين ـ على التحقيق ـ تدخل في الأدوات[٢] ، لأنها لا تدل

المتكلّم العلم بالمعنى المقصود به . وهذا يقتضي كون الأدوات مستقلّة بالدلالة .

وجوابه : أنّه ليس المقصود من صدور اللفظ في تعريف الدلالة صدوره مجرّداً عن أي أمر آخر ، وإنّما المقصود صدوره بالشرائط التي يشترطها الواضع لدلالته على معناه .

كالأسماء الموصولة ، فإنّها وضعت لمعانيها على أن تفهم هذه المعاني منها بشرط ضمّ الصلة . .

وكالضمائر ، فإنّها وضعت لمعانيها على أن تفهم هذه المعاني منها بشرط ذكر مايعود عليه الضمير .

وهكذا حال الأدوات فهي موضوعة لمعانيها على أن تفهم منها هذه المعاني بشرط ذكر طرفين ، فمتى ما أطلقت وصدرت هذه الألفاظ مع ملحقاتها يفهم منها معانيها .

(١) إنّما سمّيت كذلك ، لأنّها تدلّ على معانٍ غير تامّة ، كما سيتبيّن .

(٢) **اعلم** : أنه وقع الخلاف بين المناطقة في الأفعال الناقصة :

فذهب بعضهم إلى أنّها أدوات ، ولم يستبعده الكاتبيّ في الشمسيّة ، حيث قال : « ولعلّك تقول : الأفعال الناقصة لا تصلح لأن يخبر بها وحدها ، فيلزم أن تكون أدوات ، فنقول : لا بعد في ذلك ، حتى أنّهم قسّموا الأدوات

علىٰ معنى مستقل في نفسه ، لتجردها عن الدلالة علىٰ الحدث ، بل إنما تدل علىٰ النسبة الزمانية فقط . فلذلك تحتاج إلىٰ جزء يدل علىٰ الحدث ، نحو (كان محمّد قائماً) ، فكلمة «قائم» هي التي تدل عليه[1] .

إلىٰ زمانيّة وغير زمانيّة، فالزمانيّة هي الأفعال الناقصة، وغاية ما في الباب أنّ اصطلاحهم لا يطابق اصطلاح النحاة» .

وذهب بعضهم ، كالقاضي في المطالع والقطب الشيرازيّ في الدرّة ، إلىٰ أنّها أفعال تسمّىٰ (الكلمات الوجوديّة) .

وذهب بعضهم ، كالقطب الرازي في شرح المطالع ، إلىٰ أنّها قسم مستقلّ رابع من أقسام المفرد ، حيث قال (القطب) : «إنّ هذا هو الذي يقتضيه النظر الصائب» ، ثمّ ذكر وجه حصر المفرد في الأقسام الأربعة بقوله : «ووجه الحصر أنّ اللفظ إمّا أن يدلّ علىٰ المعنىٰ دلالة تامّة ، أو لا يدلّ ، فإن دلّ فلا يخلو إمّا أن يدلّ علىٰ زمان فيه معناه من الأزمنة الثلاثة ، وهو الكلمة ، أو لا يدلّ ، وهو الاسم ، وإن لم يدلّ علىٰ المعنىٰ دلالة تامّة ، فإمّا أن يدلّ علىٰ الزمان فهو الكلمة الوجودية ، أو لا يدلّ فهو الأداة» .

(١) وهذا يقتضي أنّ كلّ الأسماء المشتقّة من هذه الأفعال الناقصة تدخل في الأدوات أيضاً ، كاسم الفاعل والمفعول والمصدر .

وإن استشكل : بعضهم في خصوص المصدر من هذه الأفعال ، بأنّ المصدر هو الذي يدلّ علىٰ الحدث فقط ، فكيف لا يكون مصدر هذه الأفعال دالاً عليه ؟

وفي عرف النحاة معدودة من الأفعال[١] ، وبعض المناطقة[٢] يسميها (الكلمات الوجودية)[٣] .

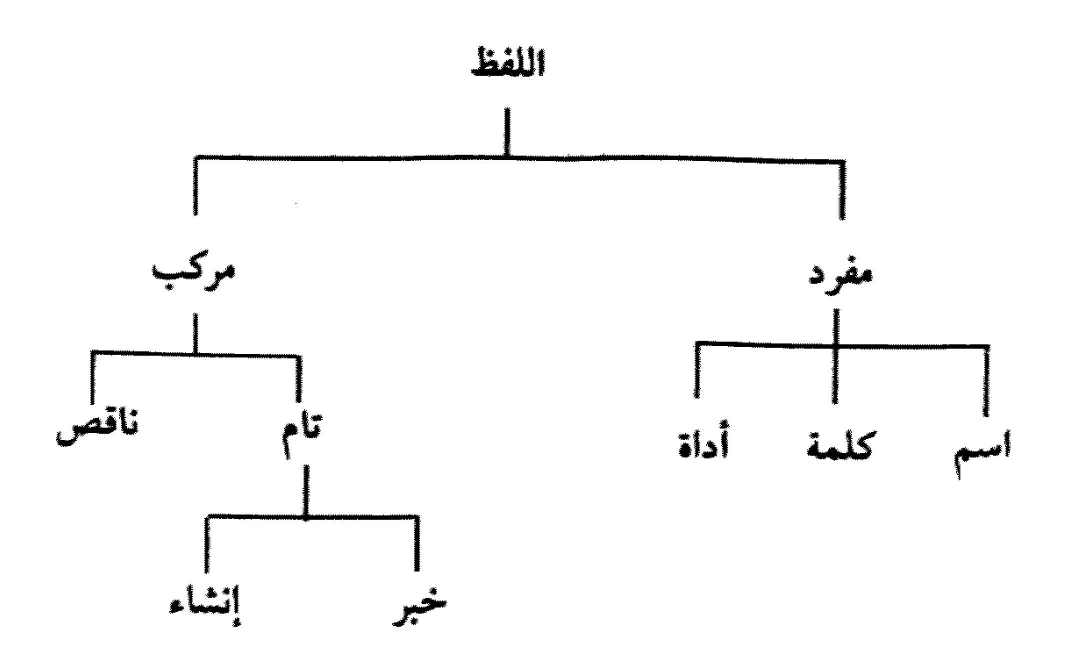
---

(١) بدليل أنّها تقبل علامة الفعل ، كتاء التأنيث ، ويأتي منها المضارع والأمر ، وذلك لأنّ نظر النحويّ إلىٰ اللفظ ، بينما نظر المنطقيّ إلىٰ المعنىٰ .

(٢) كالشيخ الرئيس في الشفاء، والقطب الرازي في شرح المطالع، والمحقّق الطوسيّ في أساس الاقتباس.

(٣) لأنها تدلّ علىٰ مجرّد الثبوت والوجود والتحقّق في زمان ، من دون دلالة علىٰ الحدث ، في مقابل الكلمات الحقيقيّة ، وهي الأفعال التامّة التي تدلّ علىٰ الحدث .

الخلاصة :



تمرينات

١ ـ ميز الألفاظ المفردة والمركبة مما يأتي :

مكة المكرمة	تأبّط شرا	صر در
جعفر الصادق عليه السلام	امرؤ القيس	منتدىٰ النشر
ملك العراق	أبو طالب	النجف الأشرف
هنيئا	ديك الجن	صبراً[1]

---

(١) ١ ـ **مكّة المكرّمة** : مركّب .

٢ ـ **جعفر الصادق** عليه السلام : مركّب .

٣ ـ **ملك العراق** : مركّب .

٤ ـ **هنيئاً** : قد يستعمل مفرداً بمعنىٰ «طيّباً» ، كما في قوله تعالىٰ ﴿ **هنيئاً مريئاً** ﴾ أي طيّباً سائغاً . وقد يستعمل مركّباً تامّاً ، بتقدير أكلتَ أو شربتَ هنيئاً .

٥ ـ **تأبّط شرّاً** : إمّا أنّه مفرد لقب لشخص اسمه «ثابت بن جابر» . أو مركّب تامّ يخبر به عن شخص استبطن الشرّ .

٦ ـ **امرؤ القيس** : مفرد ، لأنّه لقب لأكثر من شخص من العرب .

٢ ـ ميز المركبات التامة والناقصة والخبر والإنشاء مما يأتي :

الله أكبر	نجمة القطب	يا ألله
صباح الخير	السلام عليكم	ماء الفرات
غير المغضوب عليهم	لا إله إلّا الله	زُرْ غِبّاً تَزْدَدْ حُبّاً
سبحان ربي العظيم وبحمده		شاعر وناظم[1]

---

٧ ـ **أبو طالب** : مفرد ، لأنّه لقب لشيخ البطحاء ، والد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام .

٨ ـ **ديك الجنّ**: مفرد، لأنّه لقب للشاعر المعروف «عبدالسلام الكلبيّ الحمصيّ» .

٩ ـ **صردر** : يحتمل أنّه مفرد معرّب من سردار الفارسيّة ، بمعنى رئيس العشيرة أو قائد الجيش أو السيّد . ويحتمل أنّه مفرد لقب للشاعر المعروف «الرئيس أبي منصور عليّ بن الحسين بن عليّ بن الفضل الكاتب» . هذا ، وقد كتب لفظ «در» مفصولاً عن لفظ «صر» في الطبعتين .

١٠ ـ **منتدىٰ النشر** : إمّا أنّه مفرد ، عَلَم علىٰ المؤسّسة المعروفة التي أسّسها المصنّف قدس سره في النجف الأشرف . أو مركّب ناقص إذا أريد منه معناه اللغويّ .

١١ ـ **النجف الأشرف** : مركّب .

١٢ ـ **صبراً** : قد يستعمل مفرداً في ضمن جملة ، نحو «رأيت صبراً جميلاً»، وقد يستعمل منفرداً، مركّباً تامّاً، مفعولاً مطلقاً، بتقدير «اصبر صبراً».

(١) ١ ـ **الله أكبر** : مركّب تامّ خبريّ.

٣ ـ اذكر كم هي الإنشاءات والأخبار في سورة القدر[1] .

٤ ـ إن اللفظ المحذوف دائماً يعتبر كالموجود ، فقولنا في

---

٢ ـ **صباح الخير** : مركّب تامّ إنشائيّ ، لأنّه دعاء .
٣ ـ **غير المغضوب عليهم** : مركّب ناقص .
٤ ـ **سبحان ربّي العظيم وبحمده** : مركّب تامّ ، إمّا خبريّ بتقدير «أسبّح» ، أو إنشائيّ على أنّه تعجّب .
٥ ـ **نجمة القطب** : مركّب ناقص .
٦ ـ **السلام عليكم** : مركّب تامّ إنشائيّ ، لأنّه دعاء .
٧ ـ **لا إله إلّا الله** : مركّب تامّ خبريّ .
٨ ـ **يا ألله** : مركّب تامّ إنشائيّ ، لأنّه نداء .
٩ ـ **ماء الفرات** : مركّب ناقص .
١٠ ـ **زُرْ غِبّاً تَزْدَدْ حُبّاً** : مركّب تامّ إنشائيّ .
١١ ـ **شاعر وناظم** : مركّب ناقص .

(١) ١ ـ ﴿ **بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ** ﴾ : إمّا خبر أو إنشاء ، وذلك بحسب المتعلّق المحذوف ، فإن كان فعل أمر ، نحو «ابدأْ» ونحوه ، فهو إنشاء ، وإلّا فهو خبر .
٢ ـ ﴿ **إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ** ﴾ : خبر .
٣ ـ ﴿ **وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ** ﴾ : إنشاء ، لأنّه تعظيم وتعجّب .
٤ ـ ﴿ **لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ** ﴾ : خبر .
٥ ـ ﴿ **تَنَزَّلُ ٱلْمَلَائِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ** ﴾ : خبر .
٦ ـ ﴿ **سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ** ﴾ : خبر .

العنوان : (تمرينات) أتعده مفرداً أم مركباً ؟ ولو كان مركباً فماذا تظن : أهو ناقص أم تام[1] ؟

٥ ـ تأمل هل يمكن أن يقع تقابل التضاد بين (الأدوات) ، ولماذا[2] ؟

---

(١) هو مركّب تامّ ، لأنّه بتقدير «هذه تمرينات» ، ونحو ذلك .

(٢) لا يمكن أن يقع التضادّ بين الأدوات ، لأنّ الضدّين أمران وجوديّان ، لكلّ منهما معنىً مستقلّ في نفسه ، ويقع بينهما التضادّ بالنظر لهذا المعنى ، لا لأمر خارج ، بينما الأدوات ليس لها معانٍ مستقلّة في نفسها .



مباحث الكلّي

الكلي والجزئي :

يدرك الإنسان مفهوم[١] الموجودات التي يحس بها ، مثل : محمّد[٢] . هذا الكتاب . هذا القلم . هذه الوردة . بغداد . النجف . . . وإذا تأملها يجد كل واحد منها لا ينطبق علىٰ فرد آخر ، ولا يصدق إلّا علىٰ ذلك الموجود وحده . وهذا هو المفهوم (الجزئي) . ويصح تعريفه بأنه : «**المفهوم الذي يمتنع صدقه علىٰ أكثر من واحد**» .

ثم إن الإنسان إذا رأى جزئيات متعددة ، وقاس بعضها إلىٰ بعض ، فوجدها تشترك في صفة واحدة ، انتزع منها

---

(١) سيأتي بيان معنىٰ المفهوم قريباً ، في مبحث المفهوم والمصداق .

(٢) هذا في حال كون لفظ «محمّد» موضوعاً علماً علىٰ شخص معيّن ، وإلّا فهذا اللفظ يصدق علىٰ كثيرين .

ومن هنا : قال المحقّق الطوسّي في منطق التجريد : «كزيد المشار إليه» . وقال العلّامة في الشرح : «وإنّما قيّده بالإشارة ليخرج عنه (زيد) المشترك بين أشخاص متعدّدة» .

صورة مفهوم شامل ينطبق علىٰ كل واحد منها . وهذا المفهوم الشامل أو (الصورة المنتزعة) هو المفهوم (الكلي)[(١)] . ويصح تعريفه بأنه : **«المفهوم الذي لا يمتنع صدقه علىٰ أكثر من واحد»**[(٢)] .

مثل مفهوم : إنسان . حيوان . معدن . أبيض . تفاحة . حجر . عالم . جاهل . جالس في الدار . معترف بذنبه .

---

(١) هذا البيان لكيفيّة تحصيل الكلّيّ هو عبارة عن النظريّة الأورسطيّة ، وتسمّىٰ أيضاً (نظريّة الانتزاع) أو (نظريّة التجريد) أو (نظريّة التقشير) . وفي هذا الباب نظريّات متعدّدة أخرىٰ تطلب من المطوّلات .

(٢) **قد يشكل** : علىٰ هذا التعريف بأنّه غير مانع للأغيار ، لأنّه يصدق علىٰ الشبح المرئيّ من بعيد ، فإنّه ممّا يجوّز العقل صدقه علىٰ أفراد متعدّدة ، مع أنه جزئيّ .

وأجيب عنه : بأنّ المراد من الصدق المعتبر في تعريف الجزئيّ عدماً ، وفي تعريف الكليّ وجوداً ، إنّما هو الصدق علىٰ الأفراد علىٰ سبيل الشمول ، لا علىٰ سبيل البدليّة ، وصدقُ الشبح المرئيّ علىٰ الأفراد المتعدّدة إنّما هو علىٰ سبيل البدليّة لا الشمول ، لأنّه لا يصدق علىٰ الأفراد المتعدّدة بإطلاق واحد ، وإنّما علىٰ فرد واحد علىٰ سبيل الإبهام والترديد بين أفراد متعدّدة ، فإنّ المصداق للشبح المرئيّ ، بحسب الواقع واحد شخصيّ لا كثرة فيه ، وإنّما يقوم الاحتمال في العقل ، لعدم تعيّن المصداق عنده .

تكملة تعريف الجزئي والكلي :

لا يجب أن تكون أفراد الكلي موجودة فعلاً ، فقد يتصور العقل مفهوماً كلياً صالحاً للانطباق علىٰ أكثر من واحد ، من دون أن ينتزعه من جزئيات موجودة بالفعل ، وإنما يفرض له جزئيات يصح صدقه عليها ، بل قد يمتنع وجود حتىٰ فرد واحد له ، مثل مفهوم «شريك الباري» ، ومفهوم «اجتماع النقيضين» . ولا يضر ذلك في كليته[١] .

وقد لا يوجد له إلّا فرد واحد ، ويمتنع وجود غيره[٢] ، مثل مفهوم «واجب الوجود» ، لقيام البرهان علىٰ ذلك ، ولكن العقل لا يمنع من فرض أفراد لو وجدت لصدق عليها هذا المفهوم[٣] . ولو

---

(١) ومثال الكلّي الذي ليس له أفراد في الخارج ، لكنها غير ممتنعة ، كبحر من زئبق ، وجبل من ياقوت .

(٢) وقد لا يمتنع وجود غيره ، كالشمس ، علىٰ قول القدماء بأنّ لها فرداً واحداً في الخارج ، لا أفراداً متعدّدة ، كما عليه المتأخّرون .

(٣) فالعقل لا يمنع صدق هذا المفهوم بما هو مفهوم ، وبالنظر إلىٰ نفسه ، علىٰ هذه الأفراد لو فرض وجودها ، وإن كان نفس العقل بلحاظ الأمور الخارجة عن المفهوم ، وبلحاظ ما يدركه من المحاذير ، يمنع من وجود أكثر من فرد واحد في الخارج ، أو يمنع من وجود أيّ فرد في الخارج ، كما في شريك الباري .

كان مفهوم «واجب الوجود» جزئياً، لما كانت حاجة إلىٰ البرهان علىٰ التوحيد، وكفىٰ نفس تصور مفهومه لنفي وقوع الشركة فيه.
وعليه، فهذا الانحصار في فرد واحد إنما جاء من قبل أمر خارج عن نفس المفهوم، لا أن نفس المفهوم يمتنع صدقه علىٰ أفراد كثيرة.

إذن: بمقتضىٰ هذا البيان لا بُدّ من إضافة قيد (ولو بالفرض) في تعريفي الجزئي والكلي، فالجزئي: «مفهوم يمتنع صدقه علىٰ كثير **ولو بالفرض**»[1]، والكلي: «لا يمتنع... **ولو**

---

(١) **قد يشكل**: بأنّ مفهوم الجزئي لا يمتنع فرض صدقه علىٰ أفراد كثيرة، لأنّه يمكن فرض كلّ شيء حتّىٰ المحال، إذ فرض المحال ليس بمحال، فيكون كلّ جزئيّ كليّاً.

ويجاب عنه:

إمّا بأن يقال: بأنّ المراد من الفرض تجويز العقل، لا تقدير العقل، إذ يمكن تقدير كلّ شيء كصدق مفهوم «بغداد» علىٰ أفراد كثيرة، بينما العقل لا يجوّز صدق هذا المفهوم علىٰ أفراد كثيرة.

أو أن يقال: بأنّ الفرض في التعريف لم يتعلّق بالصدق، وإنّما تعلّق بوجود الأفراد، أي حتّىٰ لو فرضنا وجود أفراد كثيرة ـ ولو من باب فرض المحال ـ فالمفهوم الجزئيّ يمتنع عقلاً صدقه عليها.

وقد يشكل ثانياً: بأنّ مفهوم الجزئيّ يصدق علىٰ أفراد كثيرة، مثل هذا الكتاب وزيد وعمرو وبغداد ونحو ذلك.

وقد ذكر المصنّف ﷺ هذا الإشكال مع جوابه، في مبحث المفهوم والمصداق الآتي، فراجع.

بالفرض»(١)(٢) .

تنبيه : مداليل الأدوات كلها مفاهيم جزئية ، والكلمات أي

---

(١) **قد يشكل** : علىٰ كلا التعريفين بأنّ المفهوم ـ كما سيأتي قريباً ـ هو الصورة الذهنيّة (أي الحاصلة في الذهن) المنتزعة من حقائق الأشياء . فلا يصدق علىٰ الجزئيّ والكليّ إلّا إذا حصلا في الذهن ، مع أنّهما أمران ثابتان سواء حصلا في الذهن فعلاً أو لا ، بل هما متحقّقان قبل خلق الإنسان وذهنِه .

وأجيب عن ذلك : بأنّ المراد من الحصول في الذهن ، في تعريف المفهوم ، الحصول الشأنيّ ، فالمراد من الحاصل في الذهن ما من شأنه أن يحصل فيه ، سواء حصل بالفعل أو لا .

(٢) ذكر العلماء في وجه تسمية الكلّيّ والجزئيّ بهما ، ما حاصله :

أمّا في الكلّيّ : فلأنّه غالباً يكون جزءاً للجزئيّ الذي يكون فرداً له ، فإنّ مفهوم الإنسان مثلاً جزء من مفهوم زيد المركّب من الإنسانيّة والمشخّصات الخارجيّة ، ومفهوم الفرس مثلاً جزء من مفهوم هذا الفرس المركّب من الفرسيّة والمشخّصات الخارجيّة . . . ، فيكون هذا الجزئيّ كلّاً لكلّيّه ، لأنّه جزء منه ، والمنسوب إلىٰ الكلّ كلّيّ .

وإنّما قيّدنا بقولنا «غالباً» احترازاً عن بعض الكلّيّات التي لا تكون أفرادها الجزئيّة كلّاً لها ، كالخاصّة والعرض العامّ ، حيث إنّهما خارجان عن حقيقة أفرادهما الجزئيّة ، فلا يكونان كالجزء منها .

وأمّا في الجزئيّ : فلأنّ جزئيّته بالنسبة إلىٰ الكلّيّ ، لأنّه مفهوم يقابله ، والكلّيّ جزء له ـ كما تقدّم ـ ، والمنسوب إلىٰ الجزء جزئيّ .

(الأفعال) بهيئاتها تدل علىٰ مفاهيم جزئية، وبموادها علىٰ مفاهيم كلية. أما الأسماء فمداليلها تختلف، فقد تكون كلية، كأسماء الأجناس(١)، وقد تكون جزئية، كأسماء الأعلام وأسماء الإشارة والضمائر ونحوها(٢).

---

(١) مثل إنسان ورجل وفرس وأسد ونحو ذلك.

(٢) **اعلم**: أنّه قد وقع الخلاف في المقام في مداليل الأدوات والكلمات والأسماء.

أمّا الادوات:

فذهب المشهور إلىٰ أنّ مداليلها جزئيّة، لأنّها موضوعة لمعانٍ حقيقتها متقوّمة بطرفيها علىٰ وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت وانعدمت، فكلّ نسبة في وجودها الرابط مباينة لأيّة نسبة أخرىٰ، ولا تصدق عليها.

وذهب بعضهم إلىٰ أنها كلّيّة.

وذهب بعضهم إلىٰ أنها لا تتّصف لا بالكلّيّة ولا بالجزئيّة، إما لأنّ الأداة صرف آلة ورابط بين المعاني، فلا ينظر إلىٰ معانيها بالاستقلال، وما يتّصف بالكليّة والجزئيّة إنّما هي المفاهيم المستقلّة التي تتصوّر بنفسها. أو لأنّ الأداة دالّة علىٰ مجرّد الربط، والربطُ قسم من الوجود لا المفاهيم.

أمّا الكلمات:

فذهب بعضهم إلىٰ أنّ مداليلها كلّيّة.

وذهب بعضهم إلىٰ أنّها جزئيّة.

أمّا المصنّف ﷺ ففرّق بين مدلول المادّة فجعله كلّياً، لأنّه معنىً

لـ

الجزئي الإضافي :

الجزئي الذي تقدم البحث عنه يسمىٰ (الجزئي الحقيقي) .

مستقل في نفسه يصدق علىٰ كثير ، وبين مدلول الهيئة فجعله جزئياً ، لأنّه معنىً حرفيّ .

أمّا الأسماء :

فبعض مداليلها كلّيّة ، كأسماء الأجناس .

وبعضها جزئيّة ، كأسماء الأعلام .

وبعضها تكون مادّتها كلّيّة وهيئتها جزئيّة ، كالمشتقّات ، لأنّها كالفعل سوىٰ أنّ نسبتها ناقصة ، كما تقدّم .

وأمّا مثل أسماء الإشارة والضمائر والأسماء الموصولة ، ونحوها من المبهمات ، فقد وقع الخلاف فيها :

فذهب المشهور إلىٰ أنّ مداليلها جزئيّة ، لأنّ معانيها مبهمة لا تتبيّن ولا تتحدّد إلّا بألفاظ أخرىٰ تشخّصها وتحدّد معانيها، فاسم الموصول بالصلة، واسم الإشارة بالمشار إليه ، والضمير بما يعود عليه ، ونحو ذلك . فإذا كانت معانيها مشخّصة في الاستعمال ، فينبغي أن تكون في الوضع كذلك ، حتىٰ لا يلزم لغويّة المعنىٰ الموضوع له اللفظ، وكون الاستعمال مجازيّاً دائماً، وذلك بأن يتصوّر الواضع معنىً شاملاً لهذه الأفراد ، ثم يضع اللفظ لهذه الأفراد .

وذهب بعضهم إلىٰ أنّ مداليلها كلّيّة ، وإن كانت في الاستعمال جزئيّة . وتفصيل الكلام يطلب من المطوّلات .

وهنا اصطلاح آخر للجزئي يقال له: (الجزئي الإضافي)، لإضافته إلىٰ ما فوقه، ومع ذلك قد يكون كلياً إذا كان أضيق دائرة من كلي آخر أوسع منه.

توضيحه: أنك تجد أن (الخط المستقيم) مفهوم كلي منتزع من عدة أفراد كثيرة، وتجد أن (الخط المنحني) أيضاً مفهوم كلي منتزع من مجموعة أفراد أخرىٰ، فإذا ضممنا إحدىٰ المجموعتين إلىٰ الأخرىٰ، وألغينا ما بينهما من الفروق، ننتزع مفهوماً كلياً أكثر سعة من المفهومين الأولين يصدق علىٰ جميع أفرادهما، وهو مفهوم (الخط). فهذا المفهوم الثالث الكبير نسبته إلىٰ المفهومين الصغيرين، كنسبة كل منهما إلىٰ أفراد نفسه، فكما كان الفرد من الصغير بالإضافة إلىٰ الصغير نفسه جزئياً، فالكلي الصغير أيضاً بالإضافة إلىٰ الكلي الكبير كالجزئي من جهة النسبة، فيسمىٰ (جزئياً إضافياً) لا بالحقيقة، لأنه في نفسه كلي حقيقةً.

وكذا الجزئي الحقيقي من جهة إضافته إلىٰ الكلي الذي فوقه يسمىٰ (جزئياً إضافياً).

وهكذا كل مفهوم بالإضافة إلىٰ مفهوم أوسع منه دائرة يسمىٰ (جزئياً إضافياً)[1]، فزيد مثلاً جزئي حقيقي في نفسه وجزئي

---

(١) ذهب المشهور إلىٰ أنّ النسبة بين الجزئيّ الحقيقيّ والإضافيّ هي العموم والخصوص المطلق، أي «أنّ كلّ جزئيّ حقيقيّ جزئيّ ⇐

إضـافي بـالقياس إلىٰ الحيـوان ، وكـذا الحـيوان بـالقياس إلىٰ الجسـم النامي ، والجسم النامي بالقياس إلىٰ مطلق الجسم .

إضافيّ» ، لأنّ كلّ جزئيّ حقيقيّ فهو يندرج تحت مفهوم كلّيّ أوسع منه ، وأقلّه المفهوم والشيء والأمر ، «وليس كلّ جزئيّ إضافيّ جزئيّاً حقيقيّاً» ، إذ الجزئيّ الإضافيّ قد يكون كليّاً .

وذهب بعضهم ـ كالقطب في شرح الشمسيّة ـ إلىٰ أنّ النسبة هي العموم والخصوص من وجه ، أي أنّ بعض الجزئيّ الإضافيّ جزئيّ حقيقيّ ، وليس كلّ جزئيّ حقيقيّ جزئيّاً إضافيّاً ، ولا كلّ جزئيّ إضافيّ جزئيّاً حقيقيّاً . وذلك لأنّ الله سبحانه جزئيّ حقيقيّ ، ولا يمكن أن يكون جزئيّاً إضافيّاً ، إذ ليس فوقه كلّيّ يندرج سبحانه تحته ، لأنّه لو كان كذلك لزم مشاركة غيره في هذه الماهيّة الكلّيّة ، ولزم أن يكون سبحانه مركّباً ممّا به الاشتراك مع غيره ، وما به الامتياز عن غيره ، كما في كلّ شيء مندرج تحت ماهيّة كلّيّة ، فيكون سبحانه محتاجاً إلىٰ كلّ واحد من الجزأين .

وقد أجاب بعضهم عن ذلك : بأنّنا لا نمنع أنّ الله تعالىٰ يندرج تحت مفهوم أوسع منه ، مثل واجب الوجود ـ كما تقدّم ـ أو الموجود أو الشيء ـ فهو شيء لا كالأشياء ـ ونحو ذلك من المفاهيم التي لا يراد بها بالنسبة لله سبحانه إلّا صرف مفاهيم نشير بها إلىٰ ذاته المقدّسة ، من دون أن تدخل في حقيقته سبحانه وتعالىٰ .

وقال بعضهم : «لعلّ الحقّ أنّ (الله) ليس جزئيّاً ولا كلّيّاً ، لأنّه موضوع للوجود لا للمفهوم ، ومَقْسَمُ الجزئيّ والكلّيّ هو المفهوم ، فتدبّره» .

إذن : يمكن تعريف الجزئي الإضافي بأنه «**الأخص من شيء**» أو «**المفهوم المضاف إلىٰ ما هو أوسع منه دائرة**» .

المتواطئ والمشكك

ينقسم الكلي إلىٰ المتواطئ والمشكك ، لأنه :

أولاً : إذا لاحظت كلياً مثل الإنسان والحيوان والذهب والفضة ، وطبقته علىٰ أفراده ، فإنك لا تجد تفاوتاً بين الأفراد في نفس صدق المفهوم عليه ، فزيد وعمرو وخالد إلىٰ آخر أفراد الإنسان من ناحية الإنسانية سواء ، من دون أن تكون إنسانية أحدهم أولىٰ من إنسانية الآخر ، ولا أشد ولا أكثر ، ولا أي تفاوت آخر في هذه الناحية . وإذا كانوا متفاوتين ففي نواحٍ أخرىٰ غير الإنسانية ، كالتفاوت بالطول واللون والقوة والصحة والأخلاق وحسن التفكير . . . وما إلىٰ ذلك .

وكذا أفراد الحيوان والذهب ، ونحوهما . ومثل هذا الكلي المتوافقة أفراده في مفهومه يسمىٰ (الكلي المتواطئ) أي المتوافقة

أفراده فيه ، والتواطؤ : هو التوافق والتساوي(١) .

ثانياً : إذا لاحظت كلياً مثل مفهوم البياض والعدد والوجود ، وطبقته على أفراده ، تجد ـ على العكس من النوع السابق ـ تفاوتاً بين الأفراد في صدق المفهوم عليها ، بالاشتداد أو الكثرة أو الأولوية أو التقدم(٢) . فنرى بياض الثلج أشد بياضاً من بياض القرطاس ، وكل منهما بياض . وعدد الألف أكثر من عدد المائة ، وكل منهما عدد . ووجود الخالق أولى من وجود المخلوق ، ووجود العلة متقدم على وجود المعلول بنفس وجوده لا بشيء آخر(٣) ، وكل منهما وجود .

وهذا الكلي المتفاوتة أفراده في صدق مفهومه عليها يسمى

---

(١) **يقال** : تواطأ القومُ على الأمر إذا توافقوا عليه . قال الله تعالى ﴿ **لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ** ﴾ (التوبة آية ٣٧) أي ليوافقوا عدّة ما حرّم الله .

(٢) وبعضهم جعل ما به التفاوت على ستّة أقسام: الشّدة والضعف. الزيادة والنقصان . الكثرة والقلّة . الأولويّة وعدم الأولويّة . التقدّم والتأخّر . العلّيّة وعدم العلّيّة .

والظاهر أنّ هذه الأقسام الستّة ترجع إلى الأقسام الأربعة التي ذكرها المصنّف ﷺ .

(٣) فالتفاوت حاصل بينهما في نفس الوجود ، لا في شيء آخر .

(الكلي المشكك)[١] ، والتفاوت يسمىٰ (تشكيكاً)[٢] .

---

(١) قد ذكروا أنّ الكليّ المشكّك علىٰ أقسام : منها المشكّك العاميّ ، والمشكّك الخاصّيّ ، والمشكّك الأخصّيّ ، والمشكّك الأخصّ الأخصّيّ .

والمراد منه في علم المنطق هو المشكّك العاميّ ، والمراد منه في علم الفلسفة هو المشكّك الأخصّيّ . وتفصيل هذه الأقسام موكول إلىٰ المطوّلات .

(٢) **وقال بعضهم** : إنّما سمّي المشكّك كذلك ، لأنّ أفراده مشتركة في أصل المعنىٰ ، ومختلفة بأحد الوجوه الأربعة المذكورة ، فإنّ الناظر إليه إذا نظر إلىٰ جهة الاشتراك يخيّل له أنه متواطئ ، لتوافق أفراده فيه ، وإن نظر إلىٰ جهة الاختلاف توهّم أنّه مشترك لفظيّ له معانٍ متباينة ، كلفظ العين . فالناظر يشكّ في أنّه متواطئ أو مشترك لفظيّ .

ولفظ (المشكّك) إمّا اسم فاعل ، وإمّا اسم مفعول . وكلاهما ينسجمان مع سبب التسمية المذكور .

تمرينات

١ ـ عين الجزئي والكلي من مفاهيم الأسماء الموجودة في الأبيات التالية :

أ ـ ما كل ما يتمنىٰ المرء يدركه　　تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

ب ـ هذا الذي تعرف البطحاء وطأته　　والبيت يعرفه والحل والحرم

جـ ـ نحن بما عندنا وأنت بما　　عندك راضٍ والرأي مختلف[1]

---

(١) أ ـ «كلّ» كلّيّ. وقيل: جزئيّ. «ما» جزئيّ، لأنّه اسم موصول. «المرء» كلّيّ. «الهاء مِنْ يدركه» جزئيّ. «الرياح» كلّيّ. «ما» جزئيّ. «السفن» كلّيّ.

ب ـ «هذا» جزئيّ. «الذي» جزئيّ. «البطحاء» جزئيّ. «وطأته» جزئيّ. «البيت» جزئيّ. «الهاء من يعرفه» جزئيّ. «الحلّ» جزئيّ. «الحرم» جزئيّ.

جـ ـ «نحن» جزئيّ. «ما» جزئيّ. «عندنا» جزئيّ. «أنت» جزئيّ. «ما» جزئيّ. «عندك» جزئيّ. «راضٍ» هيئته جزئيّة، ومادّته كلّيّة، لأنّه مشتقّ، فهو كالفعل، سوىٰ أنّ نسبته ناقصة. «الرأي» كلّيّ. «مختلف» هيئته جزئيّة، ومادّته كلّيّة.

٢ ـ بيّن ما إذا كانت الشمس والقمر والعنقاء والغول والثريا والجدي والأرض من الجزئيات الحقيقية أو من الكليات ، واذكر السبب[1] .

٣ ـ إذا قلت لصديقك : (ناولني الكتاب) ، وكان في يده كتاب ما ، فما المفهوم من الكتاب هنا ، جزئي أم كلي[2] ؟

٤ ـ إذا قلت لكتبي : (بعني كتاب القاموس) ، فما مدلول كلمة القاموس ، جزئي أم كلي[3] ؟

---

(١) الثريّا والجدي جزئيّان حقيقيّان ، لأنهما عَلَمان ، أمّا الأوّل فهو علم علىٰ مجموعة كواكب ، وأمّا الثاني فهو علم علىٰ كوكب واحد .

وأمّا البواقي فكلّها مفاهيم كلّيّة ، لأنّ المفهوم منها لا يمتنع فرض صدقه علىٰ كثير ، وإن كان بعضها لا يوجد له أفراد خارجيّة ، كالعنقاء والغول ، فإنهما جنسان لحيوانين خياليّين لا وجود لأفرادهما في الخارج ، وبعضها لا يوجد له إلّا فرد واحد ، كالشمس ، علىٰ مذهب القدماء .

ويحتمل : أن تكون الشمس والقمر والأرض مفاهيم جزئيّة حقيقيّة ، باعتبار أنّ الألف واللام فيها عهديّة لعهد الأجرام المعروفة ، وأمّا إذا كانت الألف واللام جنسيّة فهي مفاهيم كلية ، حتّىٰ الأرض ، فإنّ لها أفراداً متعدّدة في الخارج ، كما تشير إليه بعض النصوص ، كدعاء قنوت الوتر : « سبحان الله ربّ السموات السبع ، وربّ الأرضين السبع » .

(٢) مفهومه جزئيّ ، لأنّ الألف واللام فيه عهديّة لعهد كتاب معيّن .

(٣) مفهومها كلّيّ ، إذا كان لدىٰ الكتبيّ أكثر من كتاب قاموس واحد . وجزئي ، إذا كان لديه واحد فقط معهود بينهما ، وقد قصده المشتري بكلامه .

٥ ـ إذا قال البائع : (بعتك حقة من هذه الصبرة من الطعام) ، فما المبيع ، جزئي أم كلي[1] ؟

٦ ـ عيّن المتواطئ والمشكك من الكليات التالية :

العالِم . الكاتب . القلم . العدل . السواد . النبات . الماء . النور . الحياة . القدرة . الجمال . المعدن[2] .

٧ ـ اذكر خمسة أمثلة للجزئي الإضافي ، واختر ثلاثة منها من التمرين السابق[3] .

---

(١) المبيع كلي ، لأنّه حقّة غير معيّنة من هذه الصبرة التي تحتوي علىٰ حقق متعددّة ، ويسمّىٰ في عرف الفقهاء الكلي في المعيّن ، أو الكلي المحصور .

(٢) «العالِم» مشكّك . «الكاتب» متواطئ . ويحتمل أن يكون مشكّكاً . «القلم» متواطئ . «العدل» مشكّك . «السواد» مشكّك . «النبات» متواطئ . «الماء» متواطئ . «النور» مشكّك . «الحياة» مشكك . «القدرة» مشكّك . «الجمال» مشكّك . «المعدن» متواطئ .

(٣) ١ ـ الحيوان بالإضافة إلىٰ الجسم النامي .

٢ ـ الجسم المطلق بالإضافة إلىٰ الجوهر .

٣ ـ السواد بالإضافة إلىٰ اللون .

٤ ـ النبات بالإضافة إلىٰ الجسم النامي .

٥ ـ الماء بالإضافة إلىٰ السائل .

المفهوم والمصداق

المفهوم : نفس المعنى بما هو ، أي نفس الصورة[١] الذهنية المنتزعة من حقائق الأشياء[٢] .

والمصداق : ما ينطبق عليه المفهوم ، أو حقيقة الشيء الذي تنتزع منه الصورة الذهنية (المفهوم) .

فالصورة الذهنية لمسمىً (محمّد) مفهوم جزئي ، والشخص الخارجي الحقيقي مصداقه . والصورة الذهنية لمعنى (الحيوان) مفهوم كلي ، وأفراده الموجودة[٣] ، وما يدخل تحته من الكليات كالإنسان والفرس والطير مصاديقه . والصورة الذهنية لمعنى

---

(١) تقدّم في الشرح في تعريف العلم بأنّه ليس المراد من الصورة الشكل الهندسيّ ذا الأبعاد الثلاثة ، وإنّما المراد منه المعنىٰ الحاكي عن الشيء.

(٢) وهذا غير المفهوم في اصطلاح الأصوليّين ، الذي يراد منه المدلول الالتزاميّ للكلام ، في مقابل المنطوق ، وهو المدلول المطابقيّ للكلام .

(٣) كزيد ، وهذا الإنسان ، وهذا الفرس . . . ونحو ذلك .

(العدم) مفهوم كلي، وما ينطبق عليه وهو العدم الحقيقي مصداقه... وهكذا.

لفت نظر: يعرف من المثال الأوّل أن المفهوم قد يكون جزئياً كما يكون كلياً[١]، ويعرف من المثال الثاني أن المصداق يكون جزئياً حقيقياً وإضافياً[٢]. ويعرف من الثالث أن المصداق لا يجب أن يكون من الأمور الموجودة والحقائق العينية، بل المصداق هو كل ما ينطبق عليه المفهوم وإن كان أمراً عدمياً لا تحقق له في الأعيان[٣].

---

(١) **لكن**: كيف يعرف من المثال الأوّل أنّ المفهوم قد يكون كلّياً؟

ويمكن أن يجاب: بأنّ مراد المصنّف ﷺ أنّ كون المفهوم كليّاً أمر مفروغ منه، وأنّ المفهوم يمكن أن يكون جزئيّاً كهذا الأمر المفروغ منه، وهو كونه كلّياً. فتأمّل.

(٢) فالجزئيّ الحقيقيّ كزيد، وهذا الإنسان، وهذا الفرس... ونحوها من أفراد الحيوان الموجودة. والجزئيّ الإضافيّ كالإنسان والفرس والطير... ونحوها ممّا يدخل تحت مفهوم الحيوان من الكلّيات.

(٣) وإنّما هو مصداق من المصاديق الذهنيّة. والمفهوم المنتزع من المصداق الخارجيّ يسمّىٰ معقولاً أوليّاً، والمفهوم المنتزع من المصداق الذهنيّ يسمّىٰ معقولاً ثانياً.

العنوان والمعنون
أو
دلالة المفهوم علىٰ مصداقه

إذا حكمت علىٰ شيء بحكم قد يكون نظرك في الحكم مقصوراً علىٰ المفهوم وحده، بأن يكون هو المقصود في الحكم، كما تقول: (الإنسان: حيوان ناطق)، فيقال للإنسان حينئذٍ الإنسان بالحمل الأوّلي.

وقد يتعدىٰ نظرك في الحكم إلىٰ أبعد من ذلك، فتنظر إلىٰ ما وراء المفهوم، بأن تلاحظ المفهوم لتجعله حاكياً عن مصداقه ودليلاً عليه، كما تقول: (الإنسان ضاحك) أو (الإنسان في خسر)، فتشير بمفهوم الإنسان إلىٰ أشخاص أفراده، وهي المقصودة في الحكم[1]، وليس ملاحظة المفهوم في الحكم وجعله موضوعاً إلّا للتوصل إلىٰ الحكم علىٰ الأفراد. فيسمىٰ المفهوم حينئذٍ (عنواناً)، والمصداق (معنوناً). ويقال لهذا الإنسان،

---

(١) وذلك لأنّ الأفراد لا يمكن ذكر جميعها غالباً، وجعلها موضوعاً.

الإنسان بالحمل الشايع(١) .

---

(١) **اعلم** : أنّ اصطلاحي الحمل الأوّليّ والحمل الشايع لهما معنيان يختلف أحدهما عن الآخر ، فتارة يكونان وصفين للموضوع ، وتارة يكونان وصفين للحمل والنسبة .

والمعنىٰ الأوّل : هو الذي ذكره المصنّف ﷺ هنا . وحاصله : أنّ الموضوع ـ المفهوم ـ تارة يلحظ كمفهوم بما هو مفهوم ، نحو «الإنسان كلّيّ» ، فيسمّىٰ الإنسان بالحمل الأوّليّ ، وأخرىٰ يلحظ كمصداق أي بما هو حاكٍ عن المصاديق، نحو «الإنسان ضاحك»، فيسمىٰ الإنسان بالحمل الشايع.

والمعنىٰ الثاني : يأتي ذكره في مبحث الكلّيّات الخمسة في بيان أقسام الحمل . وحاصله : أنّ المقصود من الحمل الأوّليّ هو الاتّحاد بين الموضوع والمحمول في عالم المفهوم ، بأن يكون المراد أنّ الموضوع والمحمول هما مفهوم واحد ، ولذا يسمّىٰ (الحمل المفهوميّ) أيضاً ، نحو «الإنسان حيوان ناطق» ، بينما المقصود من الحمل الشايع هو الاتّحاد بين الموضوع والمحمول في الخارج والوجود والمصداق ، أي في عالم الصدق لا المفهوم ، ولذا يسمّىٰ (الحمل الخارجيّ) أيضاً ، نحو «الإنسان حيوان» .

فالمعنىٰ الأوّل لهذين الاصطلاحين ليس تقسيماً للحمل ، ولا ربط له بالحمل ، وإنّما هما مجرد اصطلاحين يتعلّقان بالموضوع .

ويُفرّق بين المعنيين ـ كما فعل المصنّف ﷺ عند ذكره للأمثلة ـ بذكر لفظي الحمل والأوّليّ والشايع بالمعنىٰ الأوّل بعد لفظ الموضوع مباشرة ،

. . . .

لأنّهما يرتبطان به، وبذكرهما بالمعنىٰ الثاني بعد القضيّة، أي بعد ذكر الموضوع والمحمول، لأنّهما يرتبطان بالحمل والنسبة، ولذا يقال مثلاً: «الإنسان بالحمل الأوّليّ هو كلّيّ بالحمل الشايع».

وإذا اتّضح ذلك: يتضح حلّ التهافت المتوهّم بين عبارة المصنّف ﵀ هنا في المثال الثاني الآتي في الجزئيّ، وبين عبارته المذكورة في مبحث التناقض بين القضايا الآتي ذكره. حيث ذكر هنا ما حاصله: «إنّ الجزئيّ بالحمل الأوّليّ كلّيّ، وبالحمل الشايع جزئيّ»، فيحمل هذا علىٰ المعنىٰ الأوّل، بينما ذكر هناك ما حاصله: «إنّ الجزئيّ جزئيّ بالحمل الأوّليّ، وليس جزئيّاً بل هو كلّيّ بالحمل الشايع»، فيحمل هذا علىٰ المعنىٰ الثاني.

ففي ما ذكره هنا: **«إنّ الجزئي بالحمل الأوّليّ كلّيّ»** يراد من مفهوم الجزئيّ ـ الموضوع ـ المفهوم بما هو مفهوم، لا المصداق، ومفهومُ الجزئيّ يصدق علىٰ كثير، كزيد وعمرو وهذا الكتاب ونحو ذلك.

وفي ما ذكره هنا أيضاً: **«إنّ الجزئيّ بالحمل الشايع جزئيّ»** يراد من مفهوم الجزئيّ ـ الموضوع ـ المصداق لا المفهوم بما هو مفهوم، والمصداقُ جزئيّ.

بينما المقصود ممّا ذكره هناك: **«إنّ الجزئيّ جزئيّ بالحمل الأوّليّ»** هو الاتّحاد بين مفهوميهما في عالم المفهوم، فإنّ كلّ مفهوم في عالم المفهوم يصدق علىٰ نفسه، وإلّا يلزم سلب الشيء عن نفسه، وهو باطل، خلافاً لدعوىٰ الماركسيّة.

ولأجل التفرقة بين النظرين نلاحظ الأمثلة الآتية :

١ ـ إذا قال النحاة : «**الفعل لا يخبر عنه**» ، فقد يعترض عليهم في بادي الرأي ، فيقال لهم : هذا القول منكم إخبار عن الفعل ، فكيف تقولون لا يخبر عنه ؟

والجواب : أن الذي وقع في القضية مخبراً عنه ، وموضوعاً في القضية هو مفهوم الفعل[1] ، ولكن ليس الحكم له بما هو مفهوم ، بل جعل عنواناً وحاكياً عن مصاديقه وآلة لملاحظتها ، والحكم في الحقيقة راجع للمصاديق نحو «ضرب ويضرب»[2] . فالفعل الذي له هذا الحكم حقيقة هو الفعل بالحمل الشايع .

٢ ـ وإذا قال المنطقي : «**الجزئي يمتنع صدقه على**

والمقصود ممّا ذكره هناك أيضاً : «**إنّ الجزئي كلّيّ بالحمل الشايع**» أنّ مفهوم الجزئي أحد أفراد مفهوم الكلّيّ في عالم الصدق ، لأنّه يصدق علىٰ كثير ، وليس المراد من مفهوم الجزئيّ مصداقه ، كما في المعنىٰ الأوّل ، في ما ذكره هنا : «الجزئيّ بالحمل الشايع جزئيّ» .

(١) ومفهوم الفعل ليس فعلاً ، وإنّما هو اسم يمكن الإخبار عنه بقولنا : «لا يخبر عنه» .

(٢) أي «ضرب ويضرب» بالحمل الشايع ، وإلّا فإنّ «ضرب ويضرب» بالحمل الأوّليّ يخبر عنه ، بأن يقال مثلاً : «ضرب ويضرب» فعل ، أو لا يخبر عنه ، ونحو ذلك من الأخبار .

كثيرين[1]» ، فقد يعترض فيقال له : الجزئي يصدق علىٰ كثيرين ، لأن هذا الكتاب جزئي ، ومحمّد جزئي ، وعلي جزئي ، ومكة جزئي ، فكيف قلتم : يمتنع صدقه علىٰ كثيرين ؟

والجواب : مفهوم الجزئي أي الجزئي بالحمل الأولي كلي لا جزئي ، فيصدق علىٰ كثيرين ، ولكن مصداقه أي حقيقة الجزئي يمتنع صدقه علىٰ الكثير ، فهذا الحكم بالامتناع للجزئي بالحمل الشايع ، لا للجزئي بالحمل الأولي ، الذي هو كلي .

٣ ـ وإذا قال الأصولي : «**اللفظ المجمل : ما كان غير ظاهر المعنى**» ، فقد يعترض في بادي الرأي فيقال له : إذا كان المجمل غير ظاهر المعنى فكيف جاز تعريفه ، والتعريف لا يكون إلّا لما كان ظاهراً معناه ؟

والجواب : مفهوم المجمل أي المجمل بالحمل الأولي مبيّن ظاهر المعنىٰ ، لكن مصداقه أي المجمل بالحمل الشايع ، كاللفظ المشترك المجرد عن القرينة ، غير ظاهر المعنىٰ . وهذا التعريف للمجمل بالحمل الشايع .

---

(١) **الأولىٰ** : إبدال لفظ «كثيرين» ـ الذي استعمله المشهور في تعريف الجزئيّ والكلّيّ ـ بلفظ «كثير» ونحوه ، لأنّ «كثيرين» جمع مذكّر سالم ، فيختصّ بالعقلاء ، بينما الجزئيّ والكلّيّ لا يختصّان بالعقلاء .

تمرينات

١ ـ لو قال القائل : «الحرف لا يخبر عنه» ، فاعترض عليه أنه كيف أخبرت عنه ؟ فبماذا تجيب[(١)] ؟

٢ ـ لو اعترض علىٰ قول القائل : «العدم لا يخبر عنه» بأنه قد أخبرت عنه الآن ، فما الجواب[(٢)] ؟

٣ ـ لو اعترض علىٰ المنطقي بأنه كيف تقول : «إن الخبر كلام تام يحتمل الصدق والكذب» ، وقولك (الخبر) جعلته موضوعاً لهذا الخبر ، فهو مفرد لا يحتمل الصدق والكذب[(٣)] ؟

---

(١) **الجواب** : بأنّ الحرف بالحمل الشايع لا يخبر عنه ، أمّا الحرف بالحمل الأوّليّ أي مفهومه بما هو مفهوم ، فيمكن أن يخبر عنه ، كقول القائل : «لا يخبر عنه» .

(٢) **الجواب** : بأنّ العدم بالحمل الشايع لا يخبر عنه ، أمّا العدم بالحمل الأوّليّ فيمكن أن يخبر عنه ، كقول القائل : «لا يخبر عنه» .

(٣) **الجواب** : بأنّ الذي وقع موضوعاً في هذا التعريف هو مفهوم الخبر أي الخبر بالحمل الأوّليّ ، وهو مفرد لا يحتمل الصدق والكذب ، ولكن ليس الحكم والتعريف له بما هو مفهوم ، وإنّما الحكم راجع لمصاديقه ، فالخبر الذي له هذا التعريف حقيقة هو الخبر بالحمل الشايع .

٤ ـ لو قال لك صاحب علم التفسير: «المتشابه محكم»، وقال الأصولي: «المجمل مبيّن»، وقال المنطقي: «الجزئي كلي»، و«الكلي غير موجود بالخارج»، فبماذا تفسر كلامهم ليرتفع هذا التهافت الظاهر[١]؟

٥ ـ لو قال القائل: «العلة والمعلول متضائفان. وكل متضائفين يوجدان معاً». وهذا ينتج أن العلة والمعلول يوجدان معاً. وهذه النتيجة غلط باطل، لأن العلة بالضرورة متقدمة علىٰ المعلول، فبأي بيان تكشف هذه المغالطة؟

ومثله لو قال: الأب والابن متضائفان، أو المتقدم والمتأخر متضائفان، وكل متضائفين يوجدان معاً[٢].

---

(١) **يرتفع التهافت**: بأن يقال: إنّ الموضوع فيٰ هذه القضايا كلّها مأخوذ بالحمل الأوّليّ، لا بالحمل الشايع.

(٢) **تكشف المغالطة**: بأنّ العلّة والمعلول، أو الأب والابن، أو المتقدّم والمتأخّر، المحكوم عليهما في المقدّمة الأولىٰ بأنّهما متضائفان ـ هما بالحمل الشايع، وهما كمصداقين لا يمكن أن يوجدا معاً.

بينما المقصود منهما في المقدّمة الثانية، في الأمثلة الثلاثة، والتي حكم فيها عليهما بأنّهما يوجدان معاً ـ هما بالحمل الأوّليّ، إذ مفهوماهما يوجدان معاً في الذهن.

فاختلف الحدّ الأصغر المتكرّر في المقدّمتين، فلم ينتج القياس نتيجة صحيحة.

النسب الأربع

تقدم في الباب الأوّل انقسام الألفاظ إلىٰ مترادفة ومتباينة. والمقصود بالتباين هناك التباين بحسب المفهوم أي أن معانيها متغايره. وهنا سنذكر أن من جملة النسب التباين، والمقصود به التباين بحسب المصداق.

فما كنّا نصطلح عليه هناك بالمتباينة، هنا نقسم النسبة بينها إلىٰ أربعة أقسام، وقسم منها المتباينة، لاختلاف الجهة المقصودة في البحثين، فإنا كنا نتكلم هناك عن تقسيم الألفاظ بالقياس إلىٰ تعدد المعنى واتحاده.

أما هنا فالكلام عن النسبة بين المعاني باعتبار اجتماعها في المصداق وعدمه. ولا يتصور هذا البحث إلّا بين المعاني المتغايرة أي المعاني المتباينة بحسب المفهوم، إذ لا يتصور فرض النسبة بين المفهوم ونفسه[1]، فنقول:

---

(١) فليس بين الأسد والغضنفر مثلاً شيء من النسب الأربع، لأنّهما ليسا كلّيّين، وإنّما هما كلّيّ واحد له لفظان مترادفان، لأنّ المفهوم منهما ﴿

كل معنى إذا نسب إلىٰ معنى آخر(١) يغايره ويباينه مفهوماً

شيء واحد، فهما مترادفان لا متباينان.

وإذا صحّ حمل أحدهما علىٰ الآخر، بأن يقال: «الغضنفر أسد»، فإنّما هو بالحمل الأوّليّ، لا بالحمل الشايع، والحملُ في النسب الأربع مختصّ بالحمل الشايع دون الأوّليّ.

(١) خصّ المشهور البحث في النسب الأربع بالمفاهيم والمعاني الكلّيّة دون الجزئيّة، إمّا لإنّ نظر المنطقيّ هو الكلّيات، أو لأنّه لا يتصوّر في الجزئيّات جميع النسب الأربع. فبين الجزئيّين لا يتصوّر إلّا التباين، وبين الجزئيّ والكلّيّ لا يتصوّر فيهما إلّا نسبتان: إمّا العموم والخصوص المطلق من جهة الكلّيّ، وذلك فيما إذا كان الجزئيّ من أفراد الكلّيّ، كزيد والإنسان، وإمّا التباين، وذلك فيما إذا لم يكن كذلك. أمّا العموم والخصوص من وجه والتساوي فلا يتصوّران فيهما.

وقد خالف بعضهم ـ كالشريف في حاشية المطالع ـ حيث عمّم بحث النسب الأربع إلىٰ الجزئيّات، وذلك لكفاية وجود بعض النسب فيها، ولا يضرّ عدم وجود جميعها فيها، لأنّ قسمة النسب بين المفهومين لا تقتضي وجود هذه النسب بأجمعها في كلّ نوع من المفهومين، وإنّما تقتضي انحصار المجموع بالمفهومين، شأن كلّ قسمة بالنسبة إلىٰ أقسامها.

أمّا المصنّف ﵀ فعبارته هنا مطلقة، تشمل المعاني الكلّيّة والجزئيّة، ولكنّه ذكر لفظ الكلّيين في عنوان بحث النسب بين نقيضي الكلّيين، ثم قال: «كلّ كلّيين بينهما إحدىٰ النسب الأربع لا بُدّ...»، فيظهر منه أنه يخصّ البحث في النسب بين العينين في خصوص الكلّيين.

فإما أن يشارك كل منهما الآخر في تمام أفرادهما، وهما المتساويان. وإما أن يشارك كل منهما الآخر في بعض أفراده، وهما اللذان بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه. وإما أن يشارك أحدهما الآخر في جميع أفراده دون العكس، وهما اللذان بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقاً. وإما أن لا يشارك أحدهما الآخر أبداً، وهما المتباينان[١]. فالنسب بين المفاهيم أربع: التساوي، والعموم

---

(١) التزم جملة من المتأخّرين باختصاص بحث النسب الأربع بالكلّيات التي يمكن صدقها في نفس الأمر علىٰ شيء من الأشياء الخارجيّة أو الذهنيّة، فتخرج الكلّيات الفرضيّة لأنّها يمتنع صدقها في نفس الأمر علىٰ شيء من الأشياء خارجاً وذهناً، كمفهوم اللاشيء واللاممكن بالإمكان العام ـ فإنّ كلّ ما يفرض في الخارج فهو شيء في الخارج وممكن، وكلّ ما يفرض في الذهن فهو شيء في الذهن وممكن أيضاً ـ وذلك لأنّه لا غرض مطلوب للمنطقيّ فيها.

فكأنّه قيل: الكلّيّان اللذان لا يمتنع أن يصدق كلّ منهما علىٰ شيء بحسب نفس الأمر، ينحصران في الأقسام الأربعة.

وبهذا يندفع إشكال بعضهم: ـ كالقطب في شرح المطالع ـ علىٰ مَن حكم بأنّ كلّ كلّيين لا بُدّ أن يتحقّق بينهما إحدىٰ النسب الأربع، بمثل مفهوم اللاشيء واللاممكن بالإمكان العام، لأنّهما مفهومان كلّيّان، وليس بينهما واحدة من النسب الأربع، بالبيان الذي بيّنه.

وبعضهم عمّم البحث للمفاهيم الفرضيّة، وأجاب عن الإشكال

﴿

والخصوص مطلقاً ، والعموم والخصوص من وجه ، والتباين(١) .

١ ـ نسبة التساوي : وتكون بين المفهومين اللذين يشتركان في تمام أفرادهما ، كالإنسان والضاحك ، فإنّ كل إنسان ضاحك ، وكل ضاحك إنسان . ونقربهما إلىٰ الفهم بتشبيههما بالخطين المتساويين اللذين ينطبق أحدهما علىٰ الآخر تمام الانطباق . ويمكن وضع نسبة التساوي علىٰ هذه الصورة :

ب = حـ

المتقدّم بأنّ المراد من الصدق بين المفاهيم الكلّيّة في مبحث النسب، الصدقُ علىٰ مالها من الأفراد في حدّ ذاتها ، سواء كان بحسب الواقع أو بحسب الفرض ، فمفهوم اللاشيء يمكن أن ينسب مثلاً إلىٰ مفهوم اللاممكن بالإمكان العام، باعتبار ما لهما من الأفراد الفرضيّة التي لو وجدت لانطبق عليها هذان المفهومان لو خلّي وطبعهما ، وبهذا تكون النسبة بينهما هي التساوي .

(١) الحصر في هذه النسب الأربع حصر عقليّ ، وليس استقرائيّاً ، إذ لا يحتمل عقلاً وجود قسم خامس لها . ويمكن بيان ما بيّنه المصنّف ﷺ هنا بحصر دائر بين النفي والإثبات بأن يقال :

كلّ كلّيّين إمّا أن يشارك كلّ منهما الآخر في تمام أفراده ، أو لا ، والأوّل : المتساويان ، والثاني إمّا أن يشارك كلّ منهما الآخر في بعض أفراده ، أو لا ، والأوّل : الأعمّ والأخصّ من وجه ، والثاني إمّا أن يشارك أحدهما الآخر في جميع أفراده دون العكس ، أو لا ، والأوّل : الأعمّ والأخص مطلقاً ، والثاني : المتباينان .

باعتبار أن هذه العلامة (=) علامة علىٰ التساوي، كما هي في العلوم الرياضية، وتقرأ «يساوي». وطرفاها (ب ، حـ) حرفان يرمز بهما إلىٰ المفهومين المتساويين[١].

٢ ـ نسبة العموم والخصوص مطلقاً: وتكون بين المفهومين اللذين يصدق أحدهما علىٰ جميع ما يصدق عليه الآخر وعلىٰ غيره، ويقال للأوّل: (الأعم مطلقاً)، وللثاني (الأخص مطلقاً)[٢]، كالحيوان والإنسان، والمعدن والفضة، فكل ما صدق عليه الإنسان يصدق عليه الحيوان، ولا عكس، فإنه يصدق الحيوان بدون الإنسان. وكذا الفضة والمعدن.

ونقربهما إلىٰ الفهم بتشبيههما بالخطين غير المتساويين، وانطبق الأكبر منهما علىٰ تمام الأصغر وزاد عليه. ويمكن وضع

---

(١) ومرجع التساوي ـ كما ذكروا ـ إلىٰ قضيّتين موجبتين كلّيّتين من الطرفين، نحو:

كلّ إنسان ناطق .... موجبة كلّيّة.

وكلّ ناطق إنسان ...... موجبة كلّيّة.

وسيأتي في مبحث القضايا في الجزء الثاني بيان معنىٰ القضيّة الموجبة الكلّيّة، والموجبة الجزئيّة، والسالبة الكلّيّة، والسالبة الجزئيّة.

(٢) وقد يحذف اختصاراً لفظ العموم أو الخصوص، ويقتصر علىٰ أحدهما، **فيقال**: «بينهما عموم مطلق»، **أو يقال**: «بينهما خصوص مطلق». فتذكر جهة أحد الطرفين فقط.

هذه النسبة علىٰ الصورة الآتية :

ب > حـ

باعتبار أن هذه العلامة (>) تدل علىٰ أن ما قبلها أعم مطلقاً مما بعدها ، وتقرأ (أعم مطلقاً من) ، كما تقرأ في العلوم الرياضية (أكبر من) . ويصح أن نقلبها ونضعها علىٰ هذه الصورة :

حـ > ب

وتقرأ (أخص مطلقاً من) ، كما تقرأ في العلوم الرياضية (أصغر من) ، فتدل علىٰ أن ما قبلها أخص مطلقاً مما بعدها[1] .

---

(١) ومرجع العموم والخصوص المطلق ـ كما ذكروا ـ إلىٰ قضيّتين :
موجبة كلّية موضوعها الأخصّ ومحمولها الأعمّ .
وسالبة جزئيّة موضوعها الأعمّ ومحمولها الأخصّ .
مثاله :
كلّ إنسان حيوان .... موجبة كليّة
وليس بعض الحيوان بإنسان .... سالبة جزئيّة
وبعضهم جعل المرجع إلىٰ موجبة كليّة وموجبة جزئيّة أي:
كلّ إنسان حيوان   وبعض الحيوان إنسان
وهو ليس بصحيح ، لأنّ «بعض الحيوان إنسان» لا يدلّ علىٰ أنّ البعض الآخر من الحيوان ليس بإنسان ، كما هو المطلوب ، ولذا يصدق هذا المرجع في المتساويين ، بأن يقال :
كلّ إنسان ناطق   وبعض الناطق إنسان

٣ ـ نسبة العموم والخصوص من وجه : وتكون بين المفهومين اللذين يجتمعان في بعض مصاديقهما ، ويفترق كل منهما عن الآخر في مصاديق تخصه[١] ، كالطير والأسود ، فإنهما يجتمعان في الغراب ، لأنه طير وأسود ، ويفترق الطير عن الأسود في الحمام[٢] مثلاً ، والأسود عن الطير في الصوف الأسود مثلاً . ويقال لكل منهما أعم من وجه ، وأخص من وجه .

ونقربهما إلىٰ الفهم بتشبيههما بالخطين المتقاطعين هكذا × يلتقيان في نقطة مشتركة ، ويفترق كل منهما عن الآخر في نقاط تخصه . ويمكن وضع النسبة علىٰ الصورة الآتية :

ب × حـ

---

(١) فكلّ منهما أعمّ من الآخر من جهة كونه شاملاً له ولغيره في الجملة ، وأخصّ منه من جهة أنّ الآخر شامل له ولغيره في الجملة . ولذا سمّي كلّ منهما أعمّ من وجه ، وأخصّ من وجه ، وسمّيت النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه .

وقد يحذف اختصاراً لفظ العموم أو الخصوص ، فيقتصر علىٰ أحدهما ، **فيقال** : « بينهما عموم من وجه » ، **أو يقال** : « بينهما خصوص من وجه » .

(٢) أي الأبيض ، أو غير الأسود ، لأنّ الحمام قد يكون أسود . ولعلّ هذا القيد ساقط في النسخ . والمصنّف ﷺ قيد الحمام بالأبيض في بحث النسب بين نقيضي الكلّيين .

أي بين (ب ، حـ) عموم وخصوص من وجه[١] .

٤ ـ **نسبة التباين** : وتكون بين المفهومين اللذين لا يجتمع أحدهما مع الآخر في فرد من الأفراد أبداً . وأمثلته جميع المعاني المتقابلة التي تقدمت في بحث التقابل ، وكذا بعض المعاني المتخالفة مثل الحجر والحيوان[٢] . ونشبههما بالخطين المتوازيين

---

(١) ومرجع العموم والخصوص من وجه ـ كما ذكروا ـ إلىٰ ثلاث قضايا :

موجبة جزئيّة موضوعها أحد الطرفين مخيّراً .

وسالبتين جزئيّتين من الطرفين .

مثاله :

بعض الطير أسود .... موجبة جزئيّة

وليس بعض الطير بأسود ...... سالبة جزئيّة

وليس بعض الأسود بطير ...... سالبة جزئيّة

وإنّما اكتفي بموجبة جزئيّة واحدة ، لأنّها تدلّ علىٰ تصادق الطرفين في بعض الأفراد ، فهي تغني عن عكسها ، فإنّ «بعض الطير أسود» تغني عن «بعض الأسود طير» ، وتدلّ عليها وتنعكس إليها .

وهذا بخلاف السالبة الجزئيّة ، فإنّها لا تنعكس أصلاً ، فإنّ «ليس بعض الطير بأسود» لا تدلّ علىٰ «ليس بعض الأسود بطير» ، ولا تغني عنها .

(٢) بخلاف نحو الأسود والحلو ، الشجاع والكريم ، ونحو ذلك من المعاني المتخالفة .

اللذين لا يلتقيان أبداً مهما امتدا . ويمكن وضع التباين علىٰ الصورة الآتية :

ب // حـ

أي إن ب يباين حـ[١] .

النسب بين نقيضي الكليين

كل كليين بينهما إحدىٰ النسب الأربع لا بُدّ أن يكون بين

---

(١) ومرجع التباين ـ كما ذكروا ـ إلىٰ قضيّتين : سالبتين كلّيّتين من الطرفين ، نحو :

لا شيء من الإنسان بحجر .... سالبة كلّيّة

ولا شيء من الحجر بإنسان ..... سالبة كلّيّة

ولكن يمكن أن يقال : بالاكتفاء بسالبة كلّيّة واحدة ، لأنّها تدلّ علىٰ السالبة الكلّيّة الأخرىٰ ، وتنعكس إليها .

إلّا أن يقال : بأنّ المقصود في هذا المرجع بيان عدم التصادق الكلّيّ من الطرفين ، لا من طرف واحد ، وإن كان أحدهما يلازم الآخر .

لكنّ هذا يقتضي : أن يكون مرجع العموم والخصوص من وجه إلىٰ أربع قضايا لا ثلاث : سالبتين جزئيّتين ، وموجبتين جزئيّتين ـ كما فعل بعضهم ـ لا جزئيّة واحدة ـ كما فعل المشهور ـ باعتبارها دالّة علىٰ الأخرىٰ ، ومنعكسة إليها .

نقيضيهما[١] أيضاً نسبة من النسب ، كما سيأتي[٢] . ولتعيين النسبة

---

(١) **اعلم** : أنّ نقيض كلّ شيء رَفْعُه ، فكما أنّ نقيض «إنسان» هو «لا إنسان» ، فكذا نقيض «لا إنسان» هو «إنسان» . فكما يصحّ أن يقال : إنّ الإنسان عين واللاإنسان نقيض ، فكذلك يصحّ العكس من غير تفاوت .

فالمسألة تختلف بحسب اللحاظ ، فالنقيضان عينان بلحاظ العينين ، والعينان نقيضان بلحاظ النقيضين .

ومن هنا : يصحّ أن يقال : إنّ بين اللاإنسان واللاناطق تساوياً فكذا بين نقيضيهما ، وهما إنسان وناطق .

ويشهد لذلك : المثالُ الذي سيذكره المصنّف ﷺ في نقيضي الأعمّ والأخصّ من وجه ، حيث جعل مثل الحيوان واللاإنسان عينين ، واللاحيوان والإنسان نقيضين .

ولأجل ذلك : أشكل بعضهم على أصل بحث النسب بين نقيضي الكلّيّين ، لأنّ التصادق بالنسب الأربع متساوي النسبة بالقياس إلىٰ العينين ونقيضيهما ، فلا وجه للتعرّض إلىٰ بيان النسبة بين النقيضين ثانياً . إلّا أن يكون غرضهم التسهيل علىٰ الطلّاب ، بأن يحكموا بعد ملاحظة نوع النسبة بين الشيئين ، بأنّ بين نقيضيهما تساوياً أو تبايناً مثلاً ، من غير أن يحتاجوا إلىٰ ملاحظة النسبة بينهما أيضاً .

(٢) لأنّ نقيضي الكلّيّين كلّيّان أيضاً ، والنسب الأربع موجودة بين كلّ كلّيّين .

يحتاج إلىٰ إقامة البرهان[1] . وطريقة البرهان التي نتبعها هنا تعرف (بطريقة الاستقصاء) ، أو طريقة الدوران والترديد ، وسيأتي ذكرها في مبحث (القياس الاستثنائي) . وهي أن تفرض جميع الحالات المتصورة للمسألة ، ومتىٰ ثبت فسادها جميعاً عدا واحدة منها ، فإن هذه الواحدة هي التي تنحصر المسألة بها ، وتثبت صحتها .

فلنذكر النسبة بين نقيضي كل كليين مع البرهان ، فنقول :

١ ـ نقيضا المتساويين متساويان أيضاً : أي إنه إذا كان الإنسان يساوي الناطق فإن لا إنسان يساوي لا ناطق[2] .

---

(١) وذلك لأنّ النسبة بين نقيضي الكلّيين ليست واضحة ، كما في النسبة بين عيني الكلّيين ، ولذا لم نحتج إلىٰ إقامة البرهان عليها .

ولكن : عدم الوضوح هذا إنّما يكون إذا فرضنا أنّ النقيضين أو أحدهما مقرونان بأداة السلب ، وقد تقدّم عدم اشتراط ذلك .

(٢) **قد يشكل** : علىٰ ذلك بأنّ الأعراض المختصّة المفارقة ، كالضاحك مع الإنسان، تكون النسبة بينها وبين معروضاتها هي التساوي، فإنّ:

كلّ إنسان ضاحك و كلّ ضاحك إنسان

مع أنّ النسبة بين نقائضها ليست هي التساوي ، فإنّ اللاضاحك مثلاً يفترق عن اللاإنسان ببعض الإنسان الذي يصدق عليه لا ضاحك ، في أحد الأزمنة الثلاثة .

وأجيب عن ذلك : بأنّ المراد من الضاحك المساوي للإنسان ، هو الذي من شأنه الضحك ، ونقيضه حينئذٍ يساوي نقيض الإنسان .

وللبرهان علىٰ ذلك نقول :

المفروض أن ب = حـ

والمدعى أن لا ب = لا حـ

البرهان :

لو لم يكن لا ب = لا حـ

لكان بينهما إحدىٰ النسب الباقية[1] . وعلىٰ جميع التقادير لا بُدّ أن يصدق أحدهما بدون الآخر في الجملة[2] .

فلو صدق لا ب بدون لا حـ

لصدق لا ب مع حـ لأن النقيضين لا يرتفعان

---

(١) إمّا في جميع الأمثلة ، أو في بعض الأمثلة بالاشتراك مع النسب الأخرىٰ ، كأن تكون النسبة مثلاً التباين في بعض الأمثلة ، وفي الأمثلة الأخرىٰ العموم المطلق أو من وجه أو نفس التساوي .

فلا بُدّ في المقام من نفي باقي النسب مطلقاً في جميع الأمثلة حتّىٰ يثبت التساوي بالخصوص أي في جميع الأمثلة .

(٢) أي في بعض مصاديقه ، سواء كان في البعض الآخر كذلك ، كما في المتباينين ، أو لم يكن ، كما في العموم والخصوص من وجه والمطلق .

وقد تعارف فيما بين القوم استعمال اصطلاح «بالجملة» للكلّيّة ، واصطلاح «في الجملة» للجزئيّة .

ولازمه ألّا يصدق ب مع حـ لأنّ النقيضين لايجتمعان

وهذا خلاف المفروض ، وهو ب = حـ[(١)]

وعليه ، فلا يمكن أن يكون بين لا ب ولا حـ من النسب الأربع غير التساوي ، فيجب أن يكون :

لا ب = لا حـ وهو المطلوب

٢ ـ نقيضا الأعم والأخص مطلقاً بينهما عموم وخصوص مطلقاً : ولكن علىٰ العكس : أي أن نقيض الأعم أخص ، ونقيض الأخص أعم .

فإذا كان ب > حـ

كان لا ب < لا حـ

كالإنسان والحيوان، فإن (لا إنسان) أعم مطلقاً من (لا حيوان)، لأن (لا إنسان) يصدق علىٰ كل (لا حيوان) ، ولا عكس ، فانّ

---

(١) **لكن** : هذا المقدار لا ينفي احتمال أن يكون «لا ب» أخصّ من «لا حـ» ، فلا بُدّ لنفي ذلك من عكس الدليل مرّة ثانية ، بأن يقال :

ولو صدق لا حـ بدون لا ب

لصدق لا حـ مع ب لأنّ النقيضين لا يرتفعان

ولازمه ألّا يصدق حـ مع ب لأنّ النقيضين لا يجتمعان

وهو خلاف المفروض ، وهو ب = حـ

الفرس والقرد والطير إلىٰ آخره يصدق عليها لا إنسان، وهي من الحيوانات[1]. وللبرهنة علىٰ ذلك نقول:

المفروض أن ب > حـ

والمدعى أن لا ب < لا حـ

البرهان: لو لم يكن لا ب < لا حـ

لكان بينهما إحدىٰ النسب الباقية[2]، أو العموم والخصوص مطلقاً بأن يكون نقيض الأعم أعم مطلقاً لا أخص.

---

(١) **قد يشكل**: علىٰ ذلك بأنّ الأعراض العامّة المفارقة، كالماشي مع الإنسان، أعمّ مطلقاً من معروضاتها، فإنّ:

كلّ إنسان ماشٍ و ليس بعض الماشي بإنسان

مع أنّ النسبة بين نقائضها ليست العموم والخصوص مطلقاً بالعكس، فإنّ اللاماشي ليس أخصّ مطلقاً من اللاإنسان، لافتراق اللاماشي عن اللاإنسان ببعض الإنسان الذي يصدق عليه غير ماشٍ في بعض الأزمنة الثلاثة.

وأجيب عن ذلك: بأنّ المراد من الماشي الذي هو أعمّ مطلقاً من الإنسان، هو الذي من شأنه المشي، ونقيضه حينئذٍ أخصّ مطلقاً من نقيض الإنسان.

(٢) إمّا في جميع الأمثلة، أو في بعض الأمثلة بالاشتراك مع النسب الأخرىٰ، ومنها التساوي، كما تقدم في نقيضي المتساويين.

فلو كان   لا ب = لا حـ[١]

لكان   ب = حـ   لأن نقيضي المتساويين متساويان

وهو خلاف الفرض

ولو كان بينهما نسبة التباين، أو العموم والخصوص من وجه، أو أن (لا ب) أعم مطلقاً[٢]، للزم على جميع الحالات الثلاث أن يصدق[٣]:

لا ب بدون لا حـ[٤]

ويلزم حينئذٍ أن يصدق   لا ب مع حـ   لأن النقيضين لا يرتفعان

ومعناه أن يصدق   حـ بدون ب[٥]

أي يصدق الأخص بدون الأعم[٦]، وهو خلاف الفرض

---

(١) ولو في بعض الأمثلة.

(٢) ولو في بعض الأمثلة.

(٣) في الجملة، كما تقدّم في نقيضي المتساويين.

(٤) وقع خطأ في النسخ، في الطبعة الثالثة، في موضع الرمزين: (ب) و(حـ)، في الفقرات الثلاث، حيث عكس موضعهما فيها. والصحيح ما أثبتناه عن الطبعة الثانية.

(٥) لأنّ النقيضين لا يجتمعان.

(٦) ولو في بعض الأمثلة.

وإذا بطلت الاحتمالات الأربعة تعين أن يكون :

لا ب < لا حـ (وهو المطلوب)

٣ ـ نقيضا الأعم والأخص من وجه متباينان تبايناً جزئياً :

ومعنى «**التباين الجزئي**» : عدم الاجتماع في بعض الموارد ، مع غض النظر عن الموارد الاخرى ، سواء كانا يجتمعان فيها أو لا ، فيعم التباين الكلي والعموم والخصوص من وجه . لأن الأعم والأخص من وجه لا يجتمعان في بعض الموارد قطعاً . وكذا يصح في المتباينين تبايناً كلياً أن يقال : إنهما لا يجتمعان في بعض الموارد[1] .

فإذا قلنا : إن بين نقيضي الأعم والأخص من وجه تبايناً جزئياً ،

---

(١) **لكن** : يصحّ فيالأعمّ والأخصّ مطلقاً أيضاً أن يقال : إنّهما لا يجتمعان في بعض الموارد ، فإنّ الأعمّ (كالحيوان) لا يجتمع مع الأخصّ (كالإنسان) في بعض الموارد (كالفرس) . فيكون هذا التفسير للتباين الجزئي تفسيراً بالأعمّ .

وعلىٰ هذا ينبغي أن يقال : «ومعنىٰ التباين الجزئيّ : عدم الاجتماع في بعض الموارد لكلّ من الطرفين مع الآخر» ، فإنّ الإنسان لا يجتمع مع الحجر في بعض الموارد ، وكذلك العكس ، وإنّ الطير لا يجتمع مع الأبيض في بعض الموارد ، وكذلك العكس .

بينما لا يصحّ ذلك في الأعمّ والأخصّ مطلقاً ، فإنّ الأعمّ وان لم يجتمع مع الأخصّ مطلقاً في بعض الموارد ، لكنّ العكس غير صحيح ، فإنّ الأخصّ مطلقاً لا يمكن أن لا يجتمع مع الأعمّ منه أصلاً .

فالمقصود به أنهما في بعض الأمثلة قد[1] يكونان متباينين تبايناً كلياً، وفي البعض الآخر قد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه[2]. والأوّل مثل الحيوان واللاإنسان، فإن بينهما عموما وخصوصا من وجه، لأنهما يجتمعان في الفرس، ويفترق الحيوان عن اللاإنسان في الإنسان، ويفترق اللاإنسان عن الحيوان في الحجر، ولكنّ بين نقيضيهما تبايناً كليّاً، فإن اللاحيوان يباين الإنسان كلياً. والثاني مثل الطير والأسود، فإن نقيضيهما لا طير ولا أسود بينهما عموم وخصوص من وجه أيضاً، لأنهما يجتمعان في القرطاس[3]، ويفترق لا طير في الثوب الأسود، ويفترق لا أسود في الحمام الأبيض.

والجامع بين العموم والخصوص من وجه وبين التباين الكلي

---

(١) **ينبغي**: أن يحذف لفظ «قد» من قوله: «قد يكونان»، ومن قوله الآتي: «قد يكون بينهما»، لأنهما لا ينسجمان مع قوله: «في بعض الأمثلة»، وقوله: «وفي البعض الآخر». وقد حذفهما المصنّف ﷺ في بيان النسبة بين نقيضي المتباينين.

(٢) وليس المقصود أن التباين الجزئيّ نسبة مستقلّة بحدّ ذاتها في مقابل النسب الأربع. فلا ينافي ما تقدّم في الشرح من الحصر العقليّ في النسب الأربع.

(٣) أي الأبيض أو غير الأسود. ولعلّ هذا القيد ساقط في النسخ، أو أنّ نظر المصنّف ﷺ أنّ القرطاس لا يكون أسود أصلاً.

هو التباين الجزئي . وللبرهنة علىٰ ذلك[١] نقول :

المفروض أن	ب × حـ	
والمدعى أن	لا ب يباين لا حـ	تبايناً جزئياً
البرهان : لو لم يكن	لا ب يباين لا حـ	تبايناً جزئياً

لكان بينهما إحدىٰ النسب الأربع بالخصوص[٢] .

---

(١) وإنّما نحتاج إلىٰ البرهنة علىٰ ذلك لأنّ مجرّد العثور علىٰ بعض الأمثلة فيها التباين الكلّيّ ، وبعض الأمثلة فيها العموم والخصوص من وجه لا يثبت عدم وجود التساوي أو العموم والخصوص المطلق في بعض الأمثلة ، كما هو واضح .

(٢) أي في كلّ الأمثلة .

ولكن يشكل : بما تقدّم من أنّ البرهان علىٰ نفي التساوي كنسبة ثابتة في كلّ الأمثلة ، أو العموم والخصوص المطلق كذلك ، لا ينافي ثبوتهما في بعض الأمثلة مع التباين الجزئيّ ، فلا بُدّ لإثبات التباين الجزئي بالخصوص أن نبرهن علىٰ نفي التساوي بصورة تامّة ، لا بالخصوص ، وكذا العموم والخصوص المطلق .

هذا ، والبرهان الآتي الذي ذكره المصنّف ﷺ لنفي التساوي في الفرع الأوّل ، ولنفي العموم والخصوص المطلق في الفرع الثاني يفيد نفيهما تماماً . ولكنّ عبارته هذه توهم خلافه .

فالأولىٰ أن يقال : لكان بينهما إمّا التساوي بالخصوص أو بالاشتراك

(١) فلو كان لا ب = لا حـ[١]

للزم أن يكون ب = حـ لأن نقيضي المتساويين متساويان

وهذا خلاف الفرض

(٢) ولو كان لا ب < لا حـ[٢]

لكان ب > حـ لأن نقيض الأعم أخص

وهذا أيضاً خلاف الفرض[٣]

مع النسب الأخرىٰ ، وإمّا العموم والخصوص المطلق بالخصوص أو بالاشتراك مع النسب الاخرىٰ، وإمّا العموم والخصوص من وجه بالخصوص، وإمّا التباين الكلّيّ بالخصوص .

(١) ولو في بعض الأمثلة .

(٢) ولو في بعض الأمثلة .

(٣) **لكن** : هذا إذا فرضنا أنّ لا ب أخصّ مطلقاً من لا حـ ، أمّا إذا فرضنا أنّه أعمّ مطلقاً منه فلا بُدّ من أن نقول مرّة ثانية :

ولو كان لا ب > لا حـ

لكان ب < حـ لأنّ نقيض الأخصّ أعمّ

وهذا أيضاً خلاف الفرض

هذا ، وفي الطبعة الثالثة من الكتاب كتبت العلامتان السابقتان (<) و(>) معكوستين أي (لا ب > لا حـ) و(ب < حـ) ، ولكنّ الذي يلائم قوله : «لأنّ نقيض الأعمّ أخصّ» هو ما أثبتناه عن الطبعة الثانية ، وإن تقدّم بأنّنا نحتاج إلىٰ كلا الفرضين في البرهان .

(٣) ولو كان لا ب × لا حـ فقط

لكان ذلك دائماً، مع أنه قد يكون بينهما تباين كلي، كما تقدم في مثال (لا حيوان وإنسان).

(٤) ولو كان لا ب // لا حـ فقط

لكان ذلك دائماً أيضاً، مع أنه قد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه، كما تقدم في مثال (لا طير ولا أسود).

وعلىٰ هذا تعين أن يكون (لا ب) يباين (لا حـ) تبايناً جزئياً، (وهو المطلوب).

٤ ـ نقيضا المتباينين متباينان تبايناً جزئياً أيضاً: والبرهان عليه كالبرهان السابق بلا تغيير إلّا في المثال[1]، لأنا نرى[2] أن

---

(١) ويمكن في الفرع الثالث من البرهان أن يقال أيضاً اعتماداً علىٰ ما تقدّم:

ولو كان لا ب × لا حـ فقط

لكان بين نقيضيهما ب وحـ تباين جزئيّ، أي في بعض الأمثلة تباين كلّيّ، وفي الأمثلة الأخرىٰ عموم وخصوص من وجه (لما تقدّم أنّ بين نقيضي الأعمّ والأخصّ من وجه تبايناً جزئياً).

وهذا خلاف الفرض، لأنّ الفرض أنّ ب // حـ في كلّ الأمثلة.

(٢) تقدّم أنّ مجرّد رؤيتنا للتباين الكلّيّ في بعض الأمثلة، وللعموم والخصوص من وجه في أمثلة أخرىٰ ليس كافياً في إثبات خصوص التباين

بينهما في بعض الأمثلة تبايناً كلياً، كالموجود والمعدوم، ونقيضاهما اللاموجود واللامعدوم، وفي البعض الآخر عموماً وخصوصاً من وجه، كالإنسان والحجر، ونقيضاهما لا إنسان ولا حجر، وبينهما عموم وخصوص من وجه، لأنهما يجتمعان في الفرس مثلاً، ويفترق كل منهما عن الآخر في عين الآخر، فاللاإنسان يفترق عن اللاحجر في الحجر، واللاحجر عن اللاإنسان في الإنسان[1].

الجزئيّ، ما لم نبرهن علىٰ نفي وجود التساوي والعموم والخصوص المطلق تماماً.

(١) **قد يشكل**: بأنّ بين الإنسان واللاشيء تبايناً كلّيّاً ـ علىٰ القول بدخول المفاهيم الفرضيّة في الباب ـ مع أنّ بين نقيضيهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، لأنّ:

كلّ لا إنسان فهو شيء و ليس كلّ شيء بلا إنسان

والجواب: أنّ القضيّة الأوّلىٰ كاذبة، لأنّ من جملة «لا إنسان» «لا شيء»، وهو ليس بشيء، لعدم اجتماع النقيضين.

نعم: هذه القضيّة تصدق إذا قصرنا النظر علىٰ عالم الأشياء، ولكنّ كلامنا أعمّ من ذلك، لأنّ المثال المفروض هو اللاشيء مع الإنسان.

فالصحيح: أنّ بينهما أي بين نقيضيهما عموماً وخصوصاً من وجه، أي:

بعض اللاإنسان شيء

وليس كلّ لا إنسان بشيء

وليس كلّ شيء بلا إنسان

الخلاصة :

النسبة بين المفهومين	النسبة بين نقيضيهما
١ ـ التساوي	التساوي
٢ ـ العموم والخصوص من وجه..	التباين الجزئي
٣ ـ التباين الكلي	التباين الجزئي
٤ ـ العموم والخصوص مطلقاً...	العموم والخصوص مطلقاً بالعكس

تمرينات

أ ـ بين ماذا بين الأمثلة الآتية من النسب الأربع ، وماذا بين نقيضيهما :

١ ـ الكاتب والقارئ

٢ ـ الشاعر والكاتب

٣ ـ الشجاع والكريم

٤ ـ السيف والصارم

٥ ـ المايع والماء

٦ ـ المشترك والمترادف

٧ ـ السواد والحلاوة

٨ ـ الأسود والحلو

٩ ـ النائم والجالس

١٠ ـ اللفظ والكلام[١] .

ب ـ اشرح البراهين على كل واحدة من النسب بين نقيضي الكليين بعبارة واضحة ، مع عدم استعمال الرموز والإشارات[٢] .

---

(١)

١ ـ الكاتب	<	القارئ	ـــ	لا كاتب	>	لا قارئ
٢ ـ الشاعر	×	الكاتب	ـــ	لا شاعر	×	لا كاتب
٣ ـ الشجاع	×	الكريم	ـــ	لا شجاع	×	لا كريم
٤ ـ السيف	>	الصارم	ـــ	لا سيف	<	لا صارم
٥ ـ المائع	>	الماء	ـــ	لا مائع	<	لا ماء
٦ ـ المشترك	×	المترادف	ـــ	لامشترك	×	لا مترادف
٧ ـ السواد	//	الحلاوة	ـــ	لا سواد	×	لا حلاوة
٨ ـ الأسود	×	الحلو	ـــ	لا أسود	×	لا حلو
٩ ـ النائم	×	الجالس	ـــ	لا نائم	×	لا جالس
١٠ ـ اللفظ	>	الكلام	ـــ	لا لفظ	<	لا كلام

(٢) **١ ـ نقيضا المتساويين متساويان أيضاً :**

المفروض : إنسان يساوي ناطق

والمدّعىٰ : لا إنسان يساوي لا ناطق

البرهان : لو لم يكن لا إنسان يساوي لا ناطق

لكان بينهما إحدىٰ النسب الباقية بالخصوص ، أو بالاشتراك مع

. . . .

النسب الأخرىٰ وعلىٰ جميع التقادير لا بُدّ أن يصدق أحدهما بدون الآخر ، ولو في بعض مصاديقه

فلو صدق لا إنسان بدون لا ناطق ، أو لا ناطق بدون لا إنسان

لصدق لا إنسان مع ناطق ، أو لا ناطق مع إنسان (لأنّ النقيضين ـ لا ناطق وناطق ، أو لا إنسان وإنسان ـ لا يرتفعان)

ولازمه ألّا يصدق إنسان مع ناطق ، أو ناطق مع إنسان (لأنّ النقيضين ـ إنسان ولا إنسان ، أو ناطق ولا ناطق ـ لا يجتمعان)

وهذا خلاف المفروض ، وهو إنسان يساوي ناطق

٢ ـ نقيضا الأعمّ والأخصّ مطلقاً بينهما عموم وخصوص مطلقاً ، ولكن علىٰ العكس :

المفروض : حيوان أعمّ مطلقاً من إنسان

والمدّعىٰ : لا حيوان أخصّ مطلقاً من لا إنسان

البرهان : لو لمَ يكن لا حيوان أخصّ مطلقاً من لا إنسان

لكان بينهما إحدىٰ النسب الباقية بالخصوص، أو بالاشتراك مع النسب الأخرىٰ ، أو العموم والخصوص مطلقاً بأن يكون نقيض الأعمّ أعمّ مطلقاً لا أخصّ

فلو كان لا حيوان يساوي لا إنسان ، ولو في بعض الأمثلة

لكان حيوان يساوي إنسان (لأنّ نقيضي المتساويين متساويان)

وهو خلاف المفروض ، وهو حيوان أعمّ مطلقاً من إنسان

. . . .

ولو كان بينهما نسبة التباين، أو العموم والخصوص من وجه، أو أنّ لا حيوان أعمّ مطلقاً، ولو في بعض الأمثلة، للزم على جميع الحالات الثلاث أن يصدق في الجملة:

لا حيوان بدون لا إنسان

ويلزم حينئذٍ أن يصدق لا حيوان مع إنسان (لأنّ النقيضين لا يرتفعان)

ومعناه أن يصدق إنسان بدون حيوان (لأنّ النقيضين لا يجتمعان)

أي يصدق الأخصّ بدون الأعمّ، ولو في بعض الأمثلة، وهو خلاف المفروض

وإذا بطلت الاحتمالات الأربعة تعيّن أن يكون:

لا حيوان أخصّ مطلقاً من لا إنسان

٣ ـ نقيضا الأعمّ والأخصّ من وجه متباينان تبايناً جزئيّاً:

أي أنّ بينهما في بعض الأمثلة تبايناً كلّيّاً، مثل حيوان ولا إنسان، فإنّ بين لا حيوان وإنسان تبايناً كلّيّاً، وفي الأمثلة الأخرى عموماً وخصوصاً من وجه، مثل طير وأسود، فإنّ بين لا طير ولا أسود عموماً وخصوصاً من وجه.

البرهان: لو لم يكن بين نقيضي الأعمّ والأخصّ من وجه تباين جزئيّ لكان بينهما إحدى النسب الأربع بالخصوص، أو بالاشتراك مع النسب الأخرى

أ ـ فلو كانا متساويين، ولو في بعض الأمثلة

للزم ثبوت التساوي بين عينيهما (لأنّ نقيضي المتساويين متساويان)

. . . .

وهذا خلاف المفروض

ب ـ ولو كان بينهما عموم وخصوص مطلقاً ، ولو في بعض الأمثلة

للزم ثبوت العموم والخصوص المطلق بين عينيهما لكن بالعكس

وهذا أيضاً خلاف المفروض

جـ ـ ولو كان بينهما عموم وخصوص من وجه فقط

لكان ذلك دائماً ، مع أنّه قد يكون بينهما تباين كلّيّ ، كما تقدّم في مثال (لا حيوان وإنسان)

د ـ ولو كان بينهما تباين كلّي فقط

لكان ذلك دائماً ، مع أنّه قد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ، كما تقدّم في مثال (لا طير ولا أسود)

وعلىٰ هذا يتعيّن أن يكون بينهما تباين جزئيّ ، (وهو المطلوب)

٤ ـ نقيضا المتباينين بينهما تباين جزئي :

أي أنّ بينهما في بعض الأمثلة تبايناً كلّيّاً ، مثل موجود ومعدوم ، فإنّ بين لا موجود ولا معدوم تبايناً كلّيّاً ، وفي الأمثلة الأخرىٰ عموماً وخصوصاً من وجه ، مثل إنسان وحجر ، فإنّ بين لا إنسان ولا حجر عموماً وخصوصاً من وجه .

البرهان : لو لم يكن بين نقيضي المتباينين تباين جزئيّ

لكان بينهما إحدىٰ النسب الأربع بالخصوص ، أو بالاشتراك مع النسب الأخرىٰ

. . . .

أ ـ فلو كانا متساويين، ولو في بعض الأمثلة

للزم ثبوت التساوي بين عينيهما، (لأنّ نقيضي المتساويين متساويان)

وهذا خلاف المفروض

ب ـ ولو كان بينهما عموم وخصوص مطلق، ولو في بعض الأمثلة

للزم ثبوت العموم والخصوص المطلق بين عينيهما لكن بالعكس

وهذا أيضاً خلاف المفروض

جـ ـ ولو كان بينهما عموم وخصوص من وجه فقط

لكان ذلك دائماً، مع أنّه قد يكون بينهما تباين كلّيّ، كما تقدم في مثال (لا موجود ولا معدوم)

ويمكن أن يقال أيضاً:

لو كان بينهما عموم وخصوص من وجه فقط

لكان بين نقيضيهما ـ وهما نفس العينين ـ تباين جزئيّ (لما تقدّم أنّ بين نقيضي الأعمّ والأخصّ من وجه تبايناً جزئيّاً)

وهذا خلاف المفروض، وهو أنّ بين العينين تبايناً كلّيّاً

د ـ ولو كان بينهما تباين كلّيّ فقط

لكان ذلك دائماً، مع أنّه قد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه، كما تقدّم في مثال (لا إنسان ولا حجر)

وعلىٰ هذا يتعيّن أن يكون بينهما تباين جزئيّ، (وهو المطلوب)

ج ـ اذكر مثالين من غير ما مر عليك لكل من النسب الأربع[١] .

(١) أ ـ الزائر = الأسد

الحساس = الحيوان

ب ـ الكافر $<$ الذمّيّ

العادل $>$ المؤمن

جـ ـ النحوي × المنطقي

الجبان × البخيل

د ـ الحرارة // البرودة

الأسود // الأبيض

الكليات الخمسة[1]

الكلي : ذاتي وعرضي .

الذاتي : نوع وجنس وفصل .

العرضي : خاصة وعرض عام[2] .

---

(١) خصّص بعضهم ـ كالشارح ملّا عبدالله اليزديّ ـ هذا البحث بالكلّيّات التي لها أفراد بحسب نفس الأمر ، في الخارج أو في الذهن ، فتخرج الكلّيّات الفرضيّة كاللاشيء ، لعدم فرد لها في الخارج ولا في الذهن ، حتّىٰ يكون فيها ذاتيّ أو عرضيّ ، ولخروجها عن مقصد المنطقيّ ، لأنّه إنما يبحث عن الكلّيّات ذات الأفراد الخارجيّة أو الذهنيّة .

(٢) حصْر الكلّيّات بهذه الخمسة إمّا استقرائي ، كما ذهب إليه بعضهم ، أو عقليّ ، كما ذهب إليه المشهور ، وقد بيّنوه بأنحاء مختلفة ، منها:

أنّ الكلّيّ إذا نسب إلىٰ أفراده ، فإمّا أن يكون عين حقيقة أفراده ، أو لا ، والأوّل : النوع ، والثاني إمّا جزء حقيقة أفراده ، أو لا ، والأوّل إمّا تمام المشترك بين شيء منها وبين بعض آخر ، وهو الجنس ، أو لا ، وهو الفصل، والثاني إمّا أن يختصّ بأفراد حقيقة واحدة ، أو لا ، والأوّل : الخاصّة ، والثاني : العرض العام .

● قد يسأل سائل عن شخص إنسان (من هو ؟).
● وقد يسأل عنه ..... (ما هو[1] ؟).

فهل تجد فرقاً بين السؤالين ؟ لا شك أن الأوّل سؤال عن مميزاته الشخصية. والجواب عنه: (ابن فلان)، أو مؤلف كتاب كذا، أو صاحب العمل الكذائي، أو ذو الصفة الكذائية....

---

(١) **اعلم**: أنّ «ما» التي يسأل بها على قسمين أو ثلاثة، كما سيأتي في أوّل بحث المعرِّف:

منها: «ما» التي يسأل بها عن المعنى اللغويّ للفظ. نحو:

ما الغضنفر ؟ فيجاب: أسد.

وما هو السعدان ؟ فيجاب: نبت.

وما هو الماء ؟ فيجاب: الذي يقال عنه في الفارسيّة آب.

ويسمّى الجواب فيه (تعريفاً لفظيّاً).

ومنها: «ما الحقيقيّة» أو الحقيقة، وهي التي يسأل بها عن حقيقة الشيء. نحو:

ما هو زيد ؟ فيجاب: إنسان.

وما هو الإنسان ؟ فيجاب حيوان ناطق.

وأمّا في اصطلاح المناطقة فتختصّ «ما» بالقسم الأخير، ولذا ذكروها في تعريفي النوع والجنس من دون تقييد، وإلّا يلزم استعمال المشترك في التعريف.

وستأتي الإشارة في الشرح في أوّل مبحث المعرِّف إلى خلاف بعضهم في أقسام «ما»، وفي بعض اصطلاحات الأقسام.

وأمثال ذلك من الأجوبة المقصود بها تعيين المسؤول عنه من بين الأشخاص أمثاله. ويغلط المجيب لو قال: (إنسان)، لأنه لا يميزه عن أمثاله من أفراد الإنسان. ويصطلح في هذا العصر علىٰ الجواب عن هذا السؤال بـ (الهويّة الشخصية)، مأخوذة من كلمة (هو)، كالمعلومات التي تسجل عن الشخص في دفتر النفوس.

أما السؤال الثاني، فإنما يسأل به عن حقيقة الشخص التي يتفق بها مع الأشخاص الآخرين أمثاله، والمقصود بالسؤال تعيين تمام حقيقته بين الحقائق، لا شخصه بين الأشخاص. ولا يصلح للجواب إلّا كمال حقيقته، فتقول: (إنسان)، دون ابن فلان ونحوه[1]. ويسمىٰ الجواب عن هذا السؤال:

---

(١) وإنّما لم يقع الجواب بالحدّ التامّ أي «حيوان ناطق» مع أنّه أيضاً تمام حقيقة المسؤول عنه، لأنّ السائل لم يسأل عن تفصيل الحقيقة المعلومة لديه، كما سيأتي في السؤال عن الكلّيّ في نحو «ما هو الإنسان؟»، وإنّما سأل عن نفس الحقيقة المجهولة لديه، فيقتصر علىٰ بيان الحقيقة إجمالاً.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ هذا تابع لرغبة المجيب، وقد يكون التفصيل ألذّ من الإجمال لطالب المعرفة، وإن لم يقصده في السؤال، علىٰ أنّه يمكن أن يقصد ذلك في السؤال.

ومن هنا يمكن الإشكال: علىٰ مثل تعريف المصنّف ﷺ الآتي للنوع والجنس، بأنّه غير مانع للحدّ التامّ، كما سيأتي.

ونفس هذا الكلام بتفصيله يأتي في السؤالين الآتيين أيضاً.

النوع

وهو أول الكليات الخمسة ، وسيأتي قريباً تعريفه .

* * *

● وقد يسأل السائل عن زيد وعمر وخالد . . . . (ما هي ؟) .

● وقد يسأل السائل عن زيد وعمر وخالد وهذه الفرس وهذا الأسد (ما هي ؟) .

فهل تجد فرقاً بين السؤالين ؟ تأمل فيهما ، فستجد أن (الأوّل) سؤال عن حقيقة جزئيات متفقة بالحقيقة مختلفة بالعدد ، و(الثاني) سؤال عن حقيقة جزئيات مختلفة بالحقيقة والعدد .

والجواب عن الأوّل بكمال الحقيقة المشتركة بينها ، فتقول : إنسان . وهو (النوع) المتقدم ذكره .

وعن الثاني أيضاً بكمال الحقيقة المشتركة بينها ، فتقول : حيوان[1] . ويسمىٰ :

---

(١) **لكن يجوز أن يجاب :**

أمّا زيد وعمرو وخالد فإنسان .

وأمّا هذه الفرس وهذا الأسد فحيوان .

خصوصاً إذا لم يكن مطلوب السائل جواباً واحداً مشتركاً للجميع .

الجنس

وهو ثاني الكليات الخمسة. وعليه، يمكن تعريفهما بما يأتي[١]:

١ ـ النوع: هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالعدد فقط[٢] في جواب (ما هو؟).

٢ ـ الجنس: هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات[٣]

---

(١) هذا في علم المنطق.

ويطلق الجنس في علم الأصول علىٰ كلّ ماهيّة جنساً أو نوعاً.

وفي اللغة يأتي كلاهما بمعنىٰ كلّ صنف وضرب من الأشياء. ويأتي الجنس فيها بمعنىٰ الأصل أيضاً.

وجاء في شرح المطالع: بأنّ النوع كان موضوعاً في اللغة اليونانيّة لمعنىٰ الشيء وحقيقته، وأمّا الجنس فكان موضوعاً فيها لمعنىً نسبيّ تشترك فيه أشخاص، كالعَلَوية للعلويّين، والمصريّة للمصريّين، وكذا للواحد الذي تنسب إليه الأشخاص، كعليّ عليه الصلاة والسلام، ومصر، في الموردين.

(٢) أو تمام حقيقة الجزئيّ الواحد المتشخّص، كما تقدّم في جواب السؤال عن شخص إنسان «بما هو؟».

(٣) **ينبغي أن يقال**: «أو الكلّيّات»، لأنّه سيأتي أنّ الجنس يقع ⟸

المتكثرة بالحقيقة في جواب (ما هو ؟) .

ـ وإذا تكثرت الجزئيات بالحقيقة فلا بُدّ أن تتكثر بالعدد قطعاً[(١)(٢)] .

أيضاً في جواب السؤال «بما هو ؟» عن الكلّيّات المختلفة بالحقائق التي تكون أنواعاً له .

إلّا أن يراد : من الجزئيّ في التعريف ، الأعمّ من الجزئيّ الحقيقيّ والإضافيّ .

ولكن: هذا لا يصار إليه من دون قرينة ، إذ أنّ الجزئيّ عند الإطلاق ينصرف إلىٰ الحقيقيّ ، إضافة إلىٰ أنّ كلام المصنّف ﷺ فعلاً في الجزئيّات الحقيقيّة ، وسيأتي كلامه في الكلّيّات .

(١) فلا نحتاج إلىٰ ذكر قيد التكثّر بالعدد أيضاً في التعريف أي تعريف الجنس .

(٢) **قد يشكل**: علىٰ هذين التعريفين بأنّهما غير مانعين للحدّ التامّ ، فإنّه تمام الحقيقة ، ويمكن أن يقع في جواب «ما هو ؟» أيضاً ، كما تقدّم في الشرح .

فإذا كان تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيّات المتكثرة بالعدد فقط ، نحو: «حيوان ناطق» في جواب السؤال عن زيد وعمرو وخالد «بما هي؟» ـ فإنّه يدخل في تعريف النوع .

وإذا كان تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيّات المتكثّرة بالحقيقة ،

● وقد يسأل السائل عن الإنسان والفرس والقرد..... (ما هي ؟)

● وقد يسأل السائل عن الإنسان فقط..... (ما هو ؟)

لاحظ أن (الكليات) هي المسؤول عنها هذه المرة! فماذا ترىٰ ينبغي أن يكون الجواب عن كل من السؤالين ؟ نقول :

نحو: «جسم نامٍ حسّاس متحرّك بالإرادة» في جواب السؤال عن زيد وعمرو وهذه الفرس وهذا الأسد «بما هي؟» - فإنّه يدخل في تعريف الجنس.

ومن هنا: أضاف بعضهم - كالشيخ في الشفاء - في التعريفين لفظ الكلّيّ ليخرج الحدّ التامّ منهما، لأنّه عبارة عن كلّيين لا كلّيّ واحد.

وقد ذكر بعضهم مايصلح جواباً عن هذا الإشكال، وحاصله: أنّ مقصودهم من الكلّيّات والحقائق في مبحث الكلّيّات الخمسة، الحقائق المفردة أي ذات المفهوم والصورة الذهنيّة الواحدة، وإن كان التعبير عنها بلفظ مركّب. فالنوع والجنس لكلّ منهما صورة واحدة في الذهن، بخلاف الحدّ التامّ فإنّ له في الذهن صورتين تكونان تفصيلاً لصورة إجماليّة واحدة.

وضعّفه: بأنّ هذا منافٍ لبعض تمثيلاتهم، كتمثيلهم للجنس بالجسم النامي، وللفصل بالحسّاس المتحرك بالإرادة، وللخاصّة بمنتصب القامة بادي البشرة، فإنّ هذه الكلّيات ليست ذات صورة واحدة في الذهن.

أما الأوّل : فهو سؤال عن كليات مختلفة الحقائق ، فيجاب عنه بتمام الحقيقة المشتركة بينها ، وهو الجنس ، فتقول في المثال : (حيوان) . ومنه يعرف أن الجنس يقع أيضاً جواباً عن السؤال (بما هو ؟) عن الكليات المختلفة بالحقائق التي تكون أنواعاً له ، كما يقع جواباً عن السؤال (بما هو ؟) عن الجزئيات المختلفة بالحقائق .

وأما الثاني : فهو سؤال (بما هو ؟) عن كلي واحد . وحق الجواب الصحيح الكامل أن نقول في المثال : (حيوان ناطق)[1] ، فيتكفل الجواب بتفصيل ماهية الكلي المسؤول عنه ، وتحليلها إلىٰ تمام الحقيقة التي يشاركه فيها غيره ، وإلىٰ الخصوصية التي بها يمتاز عن مشاركاته في تلك الحقيقة . ويسمىٰ مجموع الجواب (الحد التام) ، كما سيأتي في محله . وتمام الحقيقة المشتركة التي هي الجزء الأوّل من الجواب هي (الجنس) ، وقد تقدم .

---

(١) **فلو قيل :** «ناطق» أو «ضاحك» أو «جسم نامٍ ناطق» أو «جسم نامٍ ضاحك» أو «حيوان ضاحك» ، فهو جواب صحيح ، لكنّه غير كامل .

وسيأتي في أوّل مبحث المعرِّف بأنّ الأصل في الجواب عن السؤال عن الكلّيّ الواحد «بما ؟» أن يقع بجنس المعنىٰ وفصله القريبين ، ويصح أن يجاب بالفصل وحده ، أو بالخاصّة وحدها ، أو بأحدهما منضماً إلىٰ الجنس البعيد ، أو الخاصّة منضمّة إلىٰ الجنس القريب ، وتسمّىٰ هذه الأجوبة تارة بالحدّ الناقص ، وأخرىٰ بالرسم الناقص أو التامّ .

والخصوصية المميزة التي هي الجزء الثاني من الجواب هي :

الفصــل

وهو ثالث الكليات . ومن هذا يتضح أن الفصل جزء من مفهوم الماهية ، ولكنه الجزء المختص بـها الذي يـميزها[١] عـن جـميع مـا عداها[٢] ، كما أن الجنس جزؤها المشترك الذي أيـضاً يكـون جـزءاً للماهيات الأخرىٰ[٣] .

---

(١) أي يفصلها ، ولذلك سمّي (فصلاً) .

(٢) ذكـر الشـيخ فـي الشـفاء أنّ المـنطقيّين كـانوا يسـتعملون لفـظ «الفصل» في كلّ ما يتميّز به شيء عن شيء ، لازماً كان أو مفارقاً ، ذاتيّاً أو عرضيّاً . ثم نقلوه إلىٰ ما يتميّز به الشيء في ذاته .

(٣) **لكن**: سيأتي في مبحث المعرِّف قول المصنّف ﷺ: «إنّ المعروف عند العلماء أنّ الاطّلاع علىٰ حقائق الأشياء وفصولها من الأمور المستحيلة أو المتعذّرة . وكلّ ما يذكر من الفصول فإنّما هي خواصّ لازمة تكشف عن الفصول الحقيقيّة» .

وقد اصطلحوا علىٰ هذه اللوازم (الفصول المنطقيّة) لأنّها تذكر فـي علم المنطق ، وتسمّىٰ فصولاً تساهلاً ، وعلىٰ الفصول الحـقيقيّة (الفـصول الاشتقاقيّة) لأنّها مبدأ الاشتقاق للفصول المنطقيّة .

وسيأتي في الشرح بأن هذا الكلام تامّ في الماهيّات الموجودة فـي الخارج ، وأمّا المعاني اللغويّة والاصطلاحيّة فيسهل ذلك فيها .

ويبقىٰ شيء ينبغي ذكره، وهو أنا كيف نسأل ليقع الفصل وحده جواباً[(١)] ؟ وبعبارة أوضح : «**إن الفصل وحده يقع في الجواب عن أي سؤال ؟**».

نقول : يقع الفصل جواباً عما إذا سألنا عن خصوصية الماهية[(٢)] التي بها تمتاز عن أغيارها، بعد أن نعرف تمام الحقيقة المشتركة بينها وبين أغيارها. فإذا رأينا شبحاً من بعيد، وعرفنا أنه حيوان، وجهلنا خصوصيته، فبطبيعتنا نسأل فنقول: (أي حيوان هو في ذاته؟). ولو عرفنا أنه جسم فقط لقلنا: (أي جسم هو في ذاته؟). وإن شئت قلت بدل في ذاته: في جوهره أو حقيقته، فإن المعنى واحد. والجواب عن الأوّل (ناطق)[(٣)] فقط، وهو فصل الإنسان، أو (صاهل)، وهو فصل الفرس. وعن الثاني (حساس) مثلاً، وهو فصل الحيوان[(٤)].

---

(١) حتىٰ يتسنّىٰ لنا أن نعرّفه بأنّه الواقع في جواب ذلك السؤال، كما في تعريف النوع والجنس.

(٢) **ينبغي**: تقييد الخصوصيّة بكونها ذاتيّة، لأنّ الفصل من الذاتيّات، مع أنّ خصوصيّة الماهيّة التي بها تمتاز عن أغيارها قد لا تكون ذاتيّة، كالخاصّة ـ كما سيأتي ـ مثل الضاحك بالنسبة للإنسان.

(٣) تقدّم في الشرح في مبحث الدلالة التضمّنية بيان معنىٰ الناطق الذي هو فصل الإنسان.

(٤) **لكن** : سيصرّح المصنّف ﵀ قريباً بأنّ فصل الحيوان مركّب، وهو : «حسّاس متحرّك بالإرادة».

إذن : يصح أن نقول إن الفصل يقع في جواب (أي شيء ؟)[١] . و(شيء) كناية عن الجنس الذي عرف قبل السؤال عن الفصل . وعليه ، يصح تعريف الفصل بما يأتي :

(هو جزء الماهيّة المختص بها الواقع في جواب «أي شيء هو في ذاته ؟»)[٢] .

---

(١) لا بُدّ من إضافة قيد «هو في ذاته» ، كما سيأتي في التعريف ، حتّىٰ تخرج الخاصّة .

(٢) عدل المصنّف ﷺ عن تعريف المشهور للفصل بأنه : (الواقع في جواب «أي شيء هو في ذاته ؟»)، وذلك بإضافة قيدين للتعريف ، وهما «جزء الماهيّة» و«المختصّ بها» .

أمّا قيد «جزء الماهيّة» : فأضافه دفعاً لإشكال الفخر الرازي علىٰ تعريف المشهور بأنّه غير مانع للحدّ التامّ ، لأنّه إذا كان السؤال عن الشبح المجهول بأنّه إنسان بقولنا : «أيّ شيء هو في ذاته ؟» فإنّه يمكن الجواب بقولنا : «حيوان ناطق» ، إذ الحيوانيّة لم تعلم قبل السؤال ، فلم تكرّر .

وقد أجاب المشهور عن هذا الإشكال بأجوبة قيل ـ كما عن الشارح ملّا عبدالله اليزدي ـ: إنّ أمتنها ما عن المحقّق الطوسيّ ، بأنّنا لا نسأل عن الفصل إلّا بعد أن نعلم جنسه ، لأنّ ما لا جنس له لا فصل له ، وإذا علمنا الشيء بجنسه ، فنطلب ما يميّزه عن مشاركاته في ذلك الجنس ، فنقول : «الإنسان أيّ حيوان هو في ذاته؟» ، فيتعيّن الجواب بقولنا «ناطق» ليس غير .

. . . .

فكلمة «شيء» في التعريف كناية عن الجنس المعلوم الذي يُطلب ما يميّز المسؤول عنه عن مشاركاته فيه.

وقد أشار المصنّف ﷺ إلىٰ ذلك بقوله: «و(شيء) كناية عن الجنس الذي عرف قبل السؤال عن الفصل».

ولكن يشكل: علىٰ هذا الجواب ـ مضافاً إلىٰ أنّه مبنيّ علىٰ أنّ ما لا جنس له لا فصل له، وفيه خلاف ـ بأنّ هذا تامّ لو علم الشيء بجنسه القريب، إذ لا يصحّ حينئذٍ أن يذكر هذا الجنس في الحدّ التامّ. أمّا إذا علم بجنسه البعيد، كأن نعلم الإنسان بأنّه جسم نامٍ، فنقول: «أيّ جسم نامٍ هو في ذاته؟» فهو سؤال عن المميّز للإنسان عن مشاركاته في الجسم النامي، فيصحّ في الجواب أن يقال: «حيوان ناطق»، لأنّ الحيوانيّة غير معلومة.

أمّا تعريف المصنّف ﷺ فلم يرد عليه هذا الكلام إيراداً ودفعاً، لأنّ الحدّ التامّ خرج بقيد «جزء الماهيّة»، لأنّه تمام الماهية لا جزؤها.

وأمّا قيد «المختصّ بها»: فأضافه المصنّف ﷺ دفعاً لإشكال بعضهم علىٰ تعريف المشهور بأنّه غير مانع للجنس، لأنّه قد يقع في جواب «أي شيء هو في ذاته؟» نحو: «الإنسان أيّ شيء هو في ذاته؟»، فيقال: «حيوان»، فإنّه مميّز للإنسان عن مشاركاته في الجنس البعيد، كالجسم النامي.

وأمّا تعريف المصنّف ﷺ فلم يرد عليه هذا الإشكال، لأنّ الجنس خرج بقيد «المختصّ بها»، لأنّه غير مختصّ بالماهيّة.

تقسيمات

١ ـ النوع : حقيقي وإضافي .

٢ ـ الجنس : قريب وبعيد ومتوسط[١] .

٣ ـ النوع الإضافي : عال وسافل ومتوسط .

٤ ـ الفصل : قريب وبعيد . مقوّم ومقسّم .

١ ـ لفظ النوع مشترك[٢] بين معنيين ، أحدهما (الحقيقي) ، وهو أحد الكليات الخمسة ، وقد تقدم . وثانيهما (الإضافي) ،

---

(١) **ينبغي أن يقال** : «الجنس : قريب وبعيد . سافل وعالٍ ومتوسط» . كما سيأتي توضيحه .

(٢) **وقع الخلاف** : في أنّ النوع مشترك لفظيّ في الحقيقيّ والإضافيّ ، أو مشترك معنويّ فيهما . والمشهور هو الأوّل ، وعليه ظاهر عبارة المصنّف ﷺ لأنّه قال : «بين معنيين» ، والمشترك المعنويّ له معنىً واحد ذو أفراد متعدّدة .

ولكن يشكل : ـ بناءً على الاشتراك اللفظيّ ـ تقسيم النوع إلى الحقيقيّ والإضافيّ تقسيماً حقيقيّاً ، لأنّ مفهوم المقْسَم لا بُدّ أن يحفظ في كلّ الأقسام ، والمشتركُ اللفظيّ لا تشترك معانيه إلّا بلفظه دون مفهومه .

والمقصود به الكلّي[١] الذي فوقه جنس . فهو نوع بالإضافة إلىٰ الجنس الذي فوقه ، سواء كان نوعاً حقيقياً أو لم يكن[٢] ، كالإنسان بالإضافة إلىٰ جنسه وهو الحيوان ، وكالحيوان بالإضافة إلىٰ جنسه وهو الجسم النامي ، وكالجسم النامي بالإضافة إلىٰ الجسم المطلق[٣] ، وكالجسم المطلق بالإضافة إلىٰ

---

(١) ينبغي تقييد الكلّيّ بالذاتيّ ، لأنّ النوع الإضافيّ لا يكون خاصّة أو عرضاً عامّاً ، بلا خلاف ، مع أنّهما كليّان فوقهما جنس .

(٢) ذهب الشيخ في الشفاء ، وقدماء المنطقيّين إلىٰ أنّ النسبة بين النوع الحقيقيّ والإضافيّ ، هي العموم والخصوص المطلق ، وأنّ الإضافيّ أعمّ مطلقاً من الحقيقيّ . وذلك لأنّ كل نوع حقيقيّ فهو يندرج تحت مقولة من المقولات العشر ، لانحصار الممكنات فيها ، وهي أجناس .

وذهب المشهور من المتأخّرين إلىٰ أنّ النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه ، لأنّهما يجتمعان في النوع السافل الذي فوقه جنس ، كالإنسان ، ويفترق الإضافيّ في الجنس الذي فوقه جنس ، كالحيوان ، ويفترق الحقيقيّ في النوع الذي ليس فوقه جنس ، وهو النوع البسيط الذي لا جزء له حتّىٰ يكون هذا الجزء جنساً له . ومثّلوا له بمفهوم الوحدة والوجود والتشخّص والعقل والنفس والآن والنقطة ، وإن ناقش بعضهم في بعض هذه الأمثلة .

(٣) أضاف بعضهم جنسين آخرين إلىٰ سلسلة الإنسان بين الجسم النامي والجسم المطلق ، وهما ذو الصورة المعدنيّة وذو الصورة العنصريّة . وجعل ذا الصورة المعدنيّة جنساً للجسم النامي ، وذا الصورة العنصريّة جنساً

الجوهر[١].

لذي الصورة المعدنيّة، وجعل الجسم المطلق جنساً لذي الصورة العنصريّة.

وبناءً على هذا تكون سلسلة الإنسان متألّفة من سبعة كلّيات لا خمسة.

وسيأتي في الشرح أنّ بعضهم جعل الإنسان جنساً سافلاً تحته أنواع، فلا تبتدئ السلسلة بالإنسان، وإنّما بإحدى هذه الأنواع. وبذلك يضاف كلّيّ آخر إلى السلسة المرتبطة بالإنسان.

(١) **الجوهر**: هو الموجود لا في موضوع، في مقابل:

العرض: وهو الموجود في موضوع.

وترجع الممكنات الوجوديّة جميعها إلى الجوهر أو العرض.

ولأجل أن تتبيّن الأمثلة المذكورة في هذا المبحث وغيره لا بأس بالإشارة إلى أنواع الجوهر والعرض التي ذكرها القوم، فنقول:

للجوهر أنواع إضافيّة خمسة: عقل، ونفس، ومادّة (هيولى)، وصورة، وجسم مطلق.

وللعرض أنواع إضافيّة تسعة: كمٌّ، وكيفٌ، وأينٌ (مكان)، ومتى (زمان)، ووضع، ومِلْك (جِدَة)، وإضافة، وفعل، وانفعال.

وتسمّى أنواع العرض التسعة ـ بإضافة الجوهر ـ (المقولات العشر) أو (الأجناس العالية). وقد جمعها الناظم بقوله:

زيد طويل أزرق ابن مالك ... في داره بالأمس كان متّكي

في يده سيف لواه فآلتوى ... فهذه عشر مقولات سوى

فزيد إشارة إلى الجوهر، و«طويل» إشارة إلى مقولة الكمّ، و«أزرق»

٢ ـ قد[1] تتألف سلسلة من الكليات يندرج بعضها تحت بعض، كالسلسلة المتقدمة التي تبتدئ بالإنسان، وتنتهي بالجوهر. فإذا ذهبت بها (متصاعداً) من الإنسان، فمبدؤها (النوع)، وهو الإنسان في المثال، وبعده الجنس الأدنىٰ الذي هو مبدأ سلسلة

إلىٰ مقولة الكيف، و«ابن مالك» إلىٰ مقولة الإضافة، و«في داره» إلىٰ مقولة الأين، و«بالأمس» إلىٰ مقولة المتىٰ، و«كان متّكي» إلىٰ مقولة الوضع، و«في يده سيف» إلىٰ مقولة الملك، و«لواه» إلىٰ مقولة الفعل، و«آلتوىٰ» إلىٰ مقولة الانفعال.

وينقسم الكمّ إلىٰ:

أ ـ كمّ متّصل قارّ. وهوالخط والسطح والجسم.

ب ـ كمّ متصلّ غير قارّ. وهو الزمان.

جـ ـ كمّ منفصل. وهو العدد.

وينقسم الكيف إلىٰ:

أ ـ كيف محسوس. كاللون، مثل حمرة الدم وحمرة الخجل.

ب ـ كيف نفسانيّ. كالعلم والظنّ والغضب.

جـ ـ كيف استعداديّ. كالصلابة وعدمها.

د ـ كيف مختصّ بالكمّ. كالشكل والانحناء والزوجيّة والفرديّة.

(١) لعلّ إتيان المصنّف ﷺ بلفظ «قد» في قوله: «قد تتألف»، إشارة إلىٰ عدم لزوم وجود سلسلة الكلّيات بالنسبة إلىٰ كلّ كلّيّ، لاحتمال وجود الجنس المفرد والنوع المفرد، وإن منع الأكثر من وجودهما كليهما، أو وجود أحدهما. وتفصيل الكلام موكول إلىٰ المطوّلات.

الأجناس ، ويسمىٰ (الجنس القريب) ، لأنه أقربها إلىٰ النوع ، ويسمىٰ أيضاً (الجنس السافل) ، وهو الحيوان في المثال .

ثم هذا الجنس فوقه جنس فوقه جنس أعلىٰ . . . حتىٰ تنتهي إلىٰ الجنس الذي ليس فوقه جنس[1] ، ويسمىٰ (الجنس البعيد) و(الجنس العالي) و(جنس الأجناس) ، وهو الجوهر في المثال . أما ما بين السافل والعالي فيسمىٰ (الجنس المتوسط) ، ويسمىٰ (بعيداً) أيضاً ، كالجسم المطلق والجسم النامي . فالجنس ـ علىٰ هذا ـ قريب وبعيد ومتوسط ، أو سافل وعال ومتوسط[2] .

---

(١) لبساطته ، الذي لا بُدّ أن تنتهي إليه سلسلة الأجناس ، وإلّا لزم تركّب الماهيّة من أجزاء غير متناهية ، لأنّ كلّ الأجناس التي فوق الماهيّة هي أجزاء لها ، باعتبار أنّ جزء الجزء جزء ، وهذا مجال .

(٢) الظاهر أنّه وقع خلط في كلمات المصنّف ﷺ في هذا التقسيم للجنس بين تقسيمين . وبيان ذلك :

أنّ المناطقة قسموا الجنس بتقسيمين لا ربط لأحدهما بالآخر ، فقسّموا الجنس إلىٰ قريب وبعيد ، كما قسّموا الفصل إليهما . وقسّموه بتقسيم آخر إلىٰ عالٍ وسافل ومتوسّط ، كما قسّموا النوع الإضافيّ إليها .

ولا ربط للتقسيم الثاني بالأوّل ، حيث إنّ صفات العلوّ والسفل والتوسّط في التقسيم الثاني صفات ثابتة بحسب الاصطلاح في أجناس

٣ ـ وإذا ذهبت في السلسلة (متنازلاً) مبتدئاً من جنس الأجناس إلىٰ ما دونه، حتىٰ تنتهي إلىٰ النوع الذي ليس تحته نوع[1]، فما كان بعد جنس الأجناس يسمىٰ (النوع العالي)[2]، وهو مبدأ سلسلة الأنواع الإضافية، وهو الجسم المطلق في

معيّنة في السلسلة، وليست صفات لغويّة نسبيّة. ففي سلسلة الإنسان مثلاً يكون الحيوان فقط هو الجنس السافل، والجوهر فقط هو الجنس العالي، وما بينهما أجناس متوسّطة.

بينما صفتا القرب والبعد في التقسيم الأوّل صفتان لغويّتان نسبيّتان غير ثابتتين في أجناس معيّنة في السلسلة، كما في تقسيم الفصل إلىٰ قريب وبعيد، فالجسم المطلق الذي سمّي جنساً متوسّطاً في التقسيم الأوّل في سلسلة الإنسان، هو قريب بالنسبة إلىٰ الجسم النامي، وبعيد بالنسبة إلىٰ الحيوان. والجوهر الذي سمّي جنساً عالياً في التقسيم الأوّل، هو قريب بالنسبة إلىٰ الجسم المطلق، وبعيد بالنسبة إلىٰ الجسم النامي والحيوان.

والمصنّف ﷺ في التقسيم الذي ذكره هنا أراد التقسيم الأوّل، لكن وقع في كلماته خلط بين اصطلاحات التقسيمين.

(١) الذي لا بُدّ أن تنتهي إليه السلسلة نزولاً حتّىٰ توجد الأشخاص، لأنّها توجد تحت آخر كلّيّ في السلسلة، وهو النوع السافل.

(٢) لا يخفىٰ أنّ المراد من النوع هنا في مبحث سلسلة الأنواع، هو النوع الإضافيّ، لأنّ النوع الحقيقيّ واحد في كلّ سلسلة، وهو نوع الأنواع أو النوع السافل.

المثال[١] . وأخيرها أي منتهىٰ السلسلة يسمىٰ (نوع الأنواع) أو (النوع السافل) ، وهو الإنسان في المثال[٢] . أما ما يقع بين العالي والسافل فهو (المتوسط) ، كالحيوان والجسم النامي . فالجسم النامي جنس متوسط ونوع متوسط .

إذن : النوع الإضافي : عال ومتوسط وسافل .

تنبيه : يتضح مما سبق أن كلا من المتوسطات لا بُدّ أن يكون نوعاً لما فوقه وجنساً لما تحته . والمتوسط النوع والجنس[٣] قد يكون واحداً إذا تألفت سلسلة الكليات من أربعة ، وقد يكون أكثر إذا كانت السلسلة أكثر من أربعة .

---

(١) لأنّ الجوهر له أنواع إضافيّة خمسة ، كما تقدّم في الشرح ، وهي العقل والنفس والمادّة والصورة والجسم المطلق . والكلام في المقام في السلسلة المرتبطة بالجسم المطلق ، لأنّ الإنسان يدخل فيه دون غيره .

(٢) هذا هو المشهور ، وذهب صدر المتألّهين إلىٰ أنّ الإنسان جنس سافل ، وليس نوعاً سافلاً ونوعَ الأنواع . وأمّا أنواع الإنسان (الجنس السافل) فهي الصورة الملكيّة والصورة السبعيّة والصورة البهيميّة والصورة الشيطانيّة .

ومن هنا : فالسلسلة لا تبتدئ بالإنسان ، وإنما بأحد هذه الأنواع ، فيقال سلسلة الصورة السبعيّة ، أو سلسلة الصورة البهيميّة .... وبهذا يضاف كلّيّ آخر للسلسلة المرتبطة بالإنسان .

(٣) أي والمتوسّط المتّصف بأنّه نوع وجنس معاً .

فمثال الأوّل : (الماء) المندرج تحت (السائل) المندرج تحت (الجسم) المندرج تحت (الجوهر) . أو (البياض) المندرج تحت (اللون) المندرج تحت (الكيف المحسوس)[1] المندرج تحت (الكيف) .

ومثال الثاني : سلسلة الإنسان إلىٰ الجوهر المؤلفة من خمسة كليات ، كما تقدم . أو (متساوي الساقين) المندرج تحت (المثلث) المندرج تحت (الشكل المستقيم الأضلاع) المندرج تحت (الشكل المستوي) المندرج تحت (الشكل) المندرج تحت (الكم)[2] . وهذه السلسلة مؤلفة من ستة كليات ، والأنواع المتوسطة ثلاثة : (المثلث ، والشكل المستقيم الأضلاع ، والشكل

---

(١) تقدّم في الشرح في بيان معنىٰ الجوهر بيان أقسام الكيف ، فراجع .

(٢) **لكن** : الشكل مندرج تحت الكيف دون الكمّ . وقد تقدّم في الشرح أنّ الكيف إمّا كيف محسوس ، أو كيف نفسانيّ ، أو كيف استعداديّ ، أو كيف مختصّ بالكمّ ، والشكل داخل في الأخير .

نعم : ذهب بعضهم إلىٰ أنّ المثلّث سطح لا شكل ، فيدخل في الكمّ ، لأنّ السطح كمّ متّصل قارّ ، ولا يندرج في الشكل وأنواعه أصلاً ، كما أدرجه المصنّف قدّس سرّه .

المستوي). والأجناس المتوسطة ثلاثة أيضاً: (الشكل المستقيم الأضلاع، والشكل المستوي، والشكل).

٤ ـ وكل نوع إضافي[1] لا بُدّ له من فصل يكون جزءاً من ماهيته، يقوِّمها ويميزها عن الأنواع الأخر التي في عرضه، المشتركة معه في الجنس الذي فوقه، كما يقسم الجنس إلىٰ قسمين، أحدهما نوع ذلك الفصل، وثانيهما ما عداه، كالحساس المقوم للحيوان والمقسم للجسم النامي إلىٰ حيوان وغير حيوان، فيقال: الجسم النامي حساس وغير حساس[2].

ولكن الفصل الذي يقوم نوعه المساوي له لا بُدّ أن يقوم أيضاً ما تحته من الأنواع. فالحساس المقوم للحيوان يقوم الإنسان

---

(١) ظاهر تقييد المصنّف ﷺ النوع بالإضافيّ، أنّ هناك من الأنواع الحقيقيّة مالا يكون ذا فصل، وهو غير ثابت. وتفصيل الكلام موكول إلىٰ محلّه.

(٢) والمقسّم يسمّىٰ أيضاً (محصِّلاً)، لأنّ كلّ فصل بالنسبة إلىٰ الجنس يحصِّل نوعاً من أنواع ذلك الجنس، فالناطق يحصّل الإنسان، والصاهل يحصّل الفرس... ونحو ذلك.

وبعضهم يسمّيه مقسِّماً باعتبار أنّه مقسّم للجنس في الذهن، ومحصِّلاً باعتبار أنّه محصّل للجنس في الخارج.

وغيره من أنواع الحيوان أيضاً. لأنّ الفصل المقوم للعالي لا بُدّ أن يكون جزءاً من العالي، والعالي جزء من السافل[1]، وجزء الجزء جزء. فيكون الفصل المقوم للعالي جزءاً من السافل، فيقومه.

والقاعدة العامة أن نقول: «**مقوم العالي مقوم السافل**»[2]،

---

(١) استعمل المصنّف ﷺ لفظ «العالي» و«السافل» هنا في غير المعنىٰ السابق الذي ذكره لهما، فإنّه سبق أنّ النوع العالي واحد، وهو النوع الذي بعد جنس الأجناس، والنوع السافل واحد، وهو النوع الذي ليس تحته نوع.

بينما هنا استعمل العالي والسافل في معناهما اللغويّ النسبيّ المأخوذ من العلوّ والسفل.

(٢) كما أنّ: «**كلّ مقسّم للسافل مقسّم للعالي**»، لأنّ السافل قسم من العالي، وقسم القسم قسم، فإنّ الناطق مثلاً الذي هو فصل الإنسان، عندما قسّم الحيوان إلىٰ حيوان ناطق وغير ناطق، قسّم الجسم النامي إليهما أيضاً، لأنّ الجسم النامي ينقسم إلىٰ حيوان وغيره.

ولكن: «**ليس كلّ مقسّم للعالي مقسّماً للسافل**»، فإنّ الحسّاس مثلاً الذي هو فصل الحيوان، مقسّم للعالي الذي هو الجسم النامي، مع أنّه ليس مقسّماً للسافل الذي هو الحيوان، بل هو مساوٍ له، وفصله القريب.

ولا عكس[١] .

والفصل أيضاً إذا لوحظ بالقياس إلىٰ نوعه المساوي له قيل له : (الفصل القريب) ، كالحساس بالقياس إلىٰ الحيوان ، والناطق بالقياس إلىٰ الإنسان . وإذا لوحظ بالقياس إلىٰ النوع الذي تحت نوعه قيل له : (الفصل البعيد) ، كالحساس بالقياس إلىٰ الإنسان[٢] .

والخلاصة : أن الفصل الواحد يسمى قريباً وبعيداً باعتبارين ، ويسمىٰ مقوماً ومقسماً باعتبارين .

---

(١) ليس المقصود من العكس هنا العكس الاصطلاحيّ في المنطق ، وهو العكس المستوي الآتي ذكره فيمبحث القضايا ، لأنّ العكس المستوي للموجبة الكلّيّة موجبة جزئيّة بعكس الموضوع والمحمول ، أي بعض المقوّم للعالي مقوّم للسافل . وهو صادق هنا ، فكيف ينفىٰ ؟ كالحسّاس ، فإنّه مقوّم للإنسان ، لأنّه فصله البعيد الذي يميّزه عن مشاركاته في الجسم النامي ، وهو أيضاً مقوّم للحيوان كما لا يخفىٰ .

وإنّما المقصود من العكس هنا العكس اللغويّ ، وعكس الموجبة الكلّيّة لغةً موجبة كلّيّة بعكس الموضوع والمحمول . فالمقصود بقوله : «ولا عكس» أي كلّياً ، أي وليس كلّ مقوّم للسافل مقوّماً للعالي .

(٢) وذكر بعضهم ـ كالعلّامة في كشف المراد ـ بأنّ الفصل أيضاً قد يكون عالياً ، وهو فصل الجنس العالي ، وقد يكون سافلاً ، وهو فصل النوع السافل ، وقد يكون متوسّطاً ، وهو فصل الجنس المتوسّط والسافل .

الذاتي والعرضي

للذاتي والعرضي اصطلاحات في المنطق تختلف معانيها[١]. ولا يهمنا الآن التعرض إلّا لاصطلاحهم في هذا الباب، وهو الذي يسمونه بكتاب (إيساغوجي) أي كتاب الكليات الخمسة[٢]، حسب

---

(١) ذكر المصنّف ﷺ هذه الاصطلاحات في الجزء الثالث، في الفصل العاشر من صناعة البرهان.

(٢) كلمة (إيساغوجي) يونانيّة.

قيل: إنّ معناها وترجمتها المقدّمة والمدخل، وليس معناها الكلّيّات الخمسة، وإنّما سمّي مبحث الكلّيّات الخمسة بها، لأنّ هذا المبحث وضع مقدّمة لباب المعرِّف.

وينقل: بأنّ فرفوريوس ـ من أهالي مدينة صور، من ساحل الشام، المتوفّىٰ سنة ٣٠٣ ميلادي ـ كتب مقدّمة للأبواب التي كتبها أرسطو في المنطق، لإيضاح تلك الأبواب، وسمّاها (إيساغوجي).

وقيل: إنّ (إيساغوجي) مركّب من (إيسا) أي الكلّيّ، و«غوجي» أي الخمسة.

وقيل: إنّ (إيساغوجي) اسم لواضع الكلّيّات الخمسة، فسمّيت باسمه.

وكلّ ذلك مخالف لما يظهر من عبارة المصنّف ﷺ من أنّ واضع الكلّيّات الخمسة هو أرسطو.

وضع مؤسس المنطق الحكيم (أرسطو)[١]. وكان علينا أن نتعرض لهذا الاصطلاح في أوّل بحث الكليات الخمسة، لولا أنا أردنا إيضاح المعنى المقصود منه بتقديم شرح الكليات الثلاثة المتقدمة، فنقول:

١ ـ **الذاتي** : هو المحمول الذي تتقوم ذات الموضوع به غير خارج عنها[٢]. ونعني (بما تتقوم ذات الموضوع به) أن ماهية

---

(١) **أرسطو** : اسمه أرسطو طاليس، وهي كلمة يونانيّة معناها تامّ الفضيلة، لأنّ أرسطو بمعنىٰ الفضيلة، وطاليس بمعنىٰ تامّ. ولد في سنة ٣٨٤ قبل الميلاد، وتوفّي في سنة ٣٢٢ قبل الميلاد. سلّمه أبوه نيقوماخس في السنة السابعة عشرة من عمره بيد أفلاطون، في اليونان، فمكث عنده أكثر من عشرين سنة. وضع علم المنطق، ولم يكن علم مضبوط قبله آنذاك، ولذا لقّب بالمعلّم الأوّل، وكان وضعه له بأمر الإسكندر ذي القرنين (٣٥٦ ـ ٣٢٤ق)، ولذا قيل للمنطق بأنّه ميراث ذي القرنين. وقد أعطاه علىٰ ذلك ـ كما نقل ـ خمسمائة ألف دينار، وأدرّ عليه كلّ سنة مئة وعشرين ألف دينار. وقد جعل أرسطو طاليس هذا العلم مشتملاً علىٰ ثمانية كتب، ثم أضاف إليها فرفوريوس كتاب إيساغوجي ـ كما نقل ـ فجعله مقدّمة لها، كما تقدّم في الشرح.

(٢) وإنّما قيّده المصنّف ﷺ بقوله: «غير خارج عنها»، ليخرج المقوّم للذات الخارج عنها، لأنّ المقوّم للذات يطلق علىٰ معنيين، كما بيّنه العلّامة في الجوهر النضيد:

أحدهما : مقوّم الماهيّة، ويراد منه الجنس والفصل، وهما جزآن ذهنيّان، أو الصورة والمادّة، وهما جزآن خارجيّان.

الموضوع لا تتحقق إلّا به ، فهو قوامها ، سواء كان هو نفس الماهية ، كالإنسان المحمول علىٰ زيد وعمرو ، أو كان جزءاً منها ، كالحيوان المحمول علىٰ الإنسان ، أو الناطق المحمول عليه ، فإن نفس الماهية أو جزأها يسمىٰ (ذاتياً)[1] .

وعليه ، فالذاتي يعم النوع والجنس والفصل ، لأنّ النوع نفس الماهية الداخلة في ذات الأفراد[2] ، والجنس والفصل جزآن

والآخر : مقوّم الوجود ، ويراد منه الفاعل والغاية والموضوع من العلل ، وهي خارجة عن الماهيّة .

(١) **قد أشكل** : بالنسبة للجنس والفصل ، بأنّ جزء الشيء لا يكون محمولاً عليه ، لاشتراط الاتّحاد بين المحكوم عليه والمحكوم به . ولذا لا يجوز أن يقال : السكنجبين عسل فقط ، أو خلّ فقط .

وأجيب : بأنّ شرط الاتّحاد بين المحكوم عليه والمحكوم به ، إنّما هو بحسب الخارج، دون الذهن، والجزئيّة بالنسبة للجنس والفصل إنّما هي بحسب الذهن فقط. وفي المثال المذكور جزئيّة المحمول فيه بحسب الخارج متحقّقة.

(٢) **منع** : أكثر القدماء من إطلاق الذاتيّ علىٰ النوع ، لأنّ الذاتيّ منسوب إلىٰ الذات ، والشيء لا ينسب إلىٰ نفسه .

وقد عدل : عن ذلك المتأخّرون والشيخ والمحقّق ، فأطلقوا الذاتيّ علىٰ النوع أيضاً .

وقد أجيب : عن إشكال القدماء بعدّة أجوبة منها :

أنّ هذا اللفظ ليس من قبيل النسبة اللغويّة ، وإنّما هو مجرّد اصطلاح

داخلان في ذاتها .

٢ ـ العرضي : هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع ، لاحقاً له بعد تقومه بجميع ذاتياته ، كالضاحك اللاحق للإنسان ، والماشي اللاحق للحيوان ، والمتحيز اللاحق للجسم .

وعندما اتضح هذا الاصطلاح ندخل الآن في بحث باقي الكليات الخمسة ، وقد بقي منها أقسام العرضي ، فإن العرضي ينقسم إلىٰ :

الخاصة والعرض العام[1]

لأنّ العرضي : إما أن يختص بموضوعه الذي حمل عليه ،

لا يشتمل علىٰ نسبة أصلاً . والمناسبة بين المعنىٰ اللغويّ والاصطلاحيّ غير لازمة في المنقولات المرتجلة ، ولو سلّم فالمناسبة يكفي كونها في بعض الأفراد ، فإنّ الذاتيّ نقل من معناه اللغويّ إلىٰ الاصطلاحيّ ، وهو المحمول الذي تتقوّم ذات ماهيّة الموضوع به ، وهو ذو أفراد ثلاثة : الجنس والفصل والنوع ، والمناسبة حاصلة في الأوّلين .

(١) فرّق المناطقة في الاصطلاح بين العرض الذي يمكن أن يحمل، كالأبيض بالنسبة للجسم ، وبين العرض الذي لا يمكن أن يحمل ، كالبياض بالنسبة إلىٰ الجسم أيضاً، فأطلقوا علىٰ الأوّل (العرضيّ)، وعلىٰ الثاني (العرض).

ولكنّهم : قد يستعملون العرض للأعمّ ، كما قالوا : «العرض العامّ» ، مع أنّه ينبغي أن يقال : «العرضيّ العامّ» ، لأنّه الكلّيّ الخارج المحمول علىٰ موضوعه وغيره . وستأتي الإشارة من قبل المصنّف ﵀ إلىٰ ذلك .

أي لا يعرض لغيره ، فهو (الخاصة) ، سواء كانت مساوية لموضوعها ، كالضاحك[١] بالنسبة إلىٰ الإنسان ، أو كانت مختصة ببعض أفراده ، كالشاعر والخطيب والمجتهد العارضة علىٰ بعض أفراد الإنسان . وسواء كانت خاصة للنوع الحقيقي ، كالأمثلة السابقة ، أو للجنس المتوسط ، كالمتحيز خاصة الجسم ، والماشي خاصة الحيوان[٢] ، أو لجنس الأجناس[٣] ، كالموجود لا في

---

(١) أي الضاحك بالقوّة لا بالفعل ، لأنّ الضاحك بالفعل غير مساوٍ للإنسان . وهذا بخلاف الأمثلة الآتية ، فإنّ المقصود منها الشاعر والخطيب والمجتهد بالفعل لا بالقوة .

(٢) **لكن** : الحيوان ليس جنساً متوسّطاً ، وإنّما هو جنس سافل . فالصحيح أن يقال : «أو للجنس السافل ، كالماشي خاصّة الحيوان» . والظاهر أنّه ساقط في النسخ ، خصوصاً أنّ المصنّف ﷺ ذكر الجنس المتوسّط وجنس الأجناس ، فيبقىٰ الجنس السافل .

(٣) هذا هو مشهور المتأخّرين .

وحصر بعضهم ـ كالمحقّق في منطق التجريد ـ الخاصّة بالنوع ، حيث عرّفها بأنّها : الخارج المختصّ بأفراد نوع واحد . والظاهر أنّه يريد من النوع ما يشمل النوع الحقيقيّ والإضافيّ ، وعلىٰ كلّ حال فتخرج خاصّة جنس الأجناس ، إذ لا يطلق عليه النوع بمعنييه .

وقال الشيخ في الشفاء : «الخاصّة التي هي إحدىٰ الخمسة في هذا

﴿

موضوع خاصة الجوهر[1] .

وإما أن يعرض لغير موضوعه أيضاً ، أي لا يختص به ، فهو (العرض العام) ، كالماشي بالقياس إلىٰ الإنسان ، والطائر بالقياس إلىٰ الغراب، والمتحيز بالقياس إلىٰ الحيوان ، أو بالقياس إلىٰ الجسم النامي .

وعليه ، يمكن تعريف الخاصة والعرض العام بما يأتي :

الخاصة : الكلي الخارج المحمول الخاص بموضوعه .

العرض العام: الكلي الخارج المحمول علىٰ موضوعه وغيره.

تنبيهات وتوضيحات

١ ـ قد يكون الشيء الواحد خاصة بالقياس إلىٰ موضوع ، وعرضاً عاماً بالقياس إلىٰ آخر ، كالماشي ، فإنه خاصة للحيوان

المكان عند المنطقيّين ـ فيما أظنّ ـ هي الوسط من هذه، وهي المقول علىٰ الأشخاص من نوع واحد في جواب أيّ شيء هو لا بالذات ، سواء كان نوعاً أخيراً أو متوسّطاً . . . . ولا يبعد أن نعني بالخاصّة كلّ عارض خاصّ بأيّ كلّيّ كان ، ولو كان جنساً أعلىٰ ، ويكون ذلك حسناً جدّاً . . . . لكنّ التعارف قد جرىٰ في إيراد الخاصّة علىٰ أنّها خاصّة للنوع ، وتالية للفصل» .

(١) وهذا نفس تعريف الجوهر ، كما تقدّم ، لأنّه جنس عالٍ ، فلا جنس له ولا فصل ، فيعرّف بالعوارض ، ويكون هذا التعريف رسماً ناقصاً .

وعرض عام للإنسان. ومثله[١] الموجود لا في موضوع[٢]، والمتحيز[٣]، ونحوها مما يعرض الأجناس.

٢ ـ وقد يكون[٤] الشيء الواحد عرضياً بالقياس إلىٰ موضوع، وذاتياً بالقياس إلىٰ آخر، كالملون، فإنه خاصة الجسم، مع أنّه جنس للأبيض والأسود ونحوهما. ومثله مفرق البصر، فإنه عرضي بالقياس إلىٰ الجسم، مع أنه فصل للأبيض، لأن الأبيض (ملون مفرق البصر)[٥].

---

(١) أي ومثل هذا المثال ـ الذي عرض فيه الشيء الواحد علىٰ الجنس، وهو الحيوان، وعلىٰ النوع الحقيقيّ، وهو الإنسان ـ الأمثلة الآتية التي يعرض فيها الشيء الواحد علىٰ الأجناس خاصّة.

(٢) فإنّه خاصّة الجوهر، فيكون عرضاً عامّاً لما تحته، كالجسم المطلق، لأنّه يعرض عليه وعلىٰ غيره من أنواع الجوهر، من العقل والصورة والمادّة والنفس.

(٣) فإنّه خاصّة الجسم المطلق، فيكون عرضاً عامّاً لما تحته، كالجسم النامي، لأنّه يعرض عليه وعلىٰ غيره، كالجسم الجامد.

(٤) **إنّما قال**: «قد يكون»، لأنّ هذا ليس دائميّاً، فإنّ:

بعض الأشياء يكون ذاتيّاً من جميع الجهات، كالناطق، فإنّه ذاتيّ للإنسان، ولا يحمل علىٰ غيره.

وبعض الأشياء يكون عرضيّاً من جميع الجهات، كالضاحك، فإنّه عرضيّ للإنسان، ولا يحمل علىٰ غيره.

(٥) في مقابل الملون القابض للبصر، الذي يقال للأسود.

٣ ـ كل من الخاصة والفصل قد يكون مفرداً وقد يكون مركباً[١]. مثال المفرد منهما الضاحك والناطق. ومثال المركب من الخاصة قولنا للإنسان: «منتصب القامة بادي البشرة»[٢]. ومثال المركب من الفصل قولنا للحيوان: «حساس متحرك بالإرادة»[٣].

---

(١) **قد يشكل**: بأنّ الخاصّة والفصل من الكلّيات، والكلّيّ لا يطلق علىٰ المركّب، كما يظهر من عباراتهم، وقد صرّح به بعضهم، كما نقل.

(٢) السبب في تركيب هذه الخاصّة أنّ «منتصب القامة» وحده، وكذا «بادي البشرة» وحده، عرض عامّ بالنسبة للإنسان، لأنّ بعض الحيوانات منتصب القامة، كالبطريق مثلاً، وبعض الحيوانات أيضاً بادي البشرة أي لم يستر الشعر جسمها، كالحوت مثلاً، ولم تجتمع الصفتان إلّا في الإنسان.

وربّما قيل: إنّ القامة لغةً لا تقال إلّا علىٰ قامة الإنسان، فتكون الصفة الأولىٰ صفة مختصّة بالإنسان، فتكون خاصّة لا عرضاً عامّاً.

(٣) السبب في تركيب هذا الفصل ليس كون أحد جزأيه غير مميّز ذاتيّ للحيوان، وإنّما هو:

إمّا أنّ بعض الفصول يوجد له لفظ واحد يدلّ عليه، كالناطق، وبعض الفصول لا يوجد له لفظ واحد يدلّ عليه، كالحسّاس المتحرّك بالإرادة، فإنّ الفصل حقيقة هو أمر جامع بين هذين المعنيين، لكن لم يوجد لفظ واحد يدلّ عليه.

أو لأنّ الفصل تردّد بينهما، ولم يتعيّن في أحدهما، فذكرا معاً. وقد ذكر بعضهم ما يقرب من الوجه الثاني.

الصنف

٤ ـ تقدم أن الفصل يقوّم النوع ويميزه عن أنواع جنسه، أي يقسم ذلك الجنس، أو فقل (ينوع) الجنس. أما الخاصة فإنها لا تقوّم الكلي الذي تختص به قطعاً، إلّا أنها تميزه عن غيره، أي أنها تقسم ما فوق ذلك الكلي. فهي كالفصل من هذه الناحية في كونها تقسم الجنس، وتزيد عليه بأنها تقسم العرض العام أيضاً[1]، كالموجود لا في موضوع الذي يقسم (الموجود) إلىٰ جوهر وغير جوهر[2].

وتزيد عليه أيضاً بأنها تقسم كذلك النوع، وذلك عندما

---

(١) مثل الضاحك خاصّة الإنسان، فإنّه يقسّم الماشي إلىٰ ماشٍ ضاحك، وهو الإنسان، وماشٍ غير ضاحك، وهو غير الإنسان من الحيوانات.

لكن: الفصل أيضاً يقسّم العرض العامّ، فإنّ الناطق فصل الإنسان يقسّم الماشي إلىٰ ماشٍ ناطق، وهو الإنسان، وماشٍ غير ناطق، وهو غير الإنسان من الحيوانات. فأين زيادة الخاصّة علىٰ الفصل في ذلك؟

(٢) فإنّ الموجود عرض عامّ للجوهر، لأنّه يعرض عليه وعلىٰ غيره، وهو العرض الذي هو الموجود في موضوع. فقسّمت الخاصّةُ (أي الموجود لا في موضوع) العرضَ العامَّ (أي الموجود) إلىٰ: موجود لا في موضوع، وهو الجوهر، وموجود في موضوع، وهو العرض.

تختص ببعض أفراد النوع، كما تقدم، كالشاعر المقسم للإنسان. وهذا التقسيم للنوع يسمىٰ في اصطلاح المنطقيين (تصنيفاً)، وكل قسم من النوع يسمى (صنفاً).

فالصنف: كل كلي أخص من النوع، ويشترك مع باقي أصناف النوع في تمام حقيقتها، ويمتاز عنها بأمر عارض خارج عن الحقيقة[1].

والتصنيف كالتنويع، إلّا أن التنويع للجنس باعتبار الفصول الداخلة في حقيقة الأقسام، والتصنيف للنوع باعتبار الخواص الخارجة عن حقيقة الأقسام، كتصنيف الإنسان إلىٰ شرقي وغربي،

---

(١) **والصنف**: ليس كلّيّاً سادساً، وإنّما هو داخل في العرضيّ، لأنّه ليس داخلاً في ذات النوع العارض هو عليه، فإنّ الشرقيّ والغربيّ، والعالم والجاهل، ونحو ذلك لا تدخل في ذات الإنسان كما لا يخفىٰ.

ومن هنا: فيكون داخلاً إمّا في الخاصّة، إن اعتبر بالنسبة إلىٰ الأفراد التي يختصّ بها، أو في العرض العامّ، إن اعتبر بالنسبة إلىٰ الأفراد التي لا يختصّ بها.

هذا، وقد عرّفه المشهور بأنّه: «النوع المقيّد بصفات عرضيّة»، فلا يتوهّم بأنّه داخل في النوع، وذلك لأنّه مركّب من النوع والصفات العرضيّة، أي مركّب من أمر داخل في حقيقة الشيء، وأمر خارج عن حقيقة الشيء، والمركّبُ من الداخل والخارج خارج عن حقيقة الشيء، لعدم كونه بمجموعه مقوّماً للحقيقة.

وإلىٰ عالم وجاهل ، وإلىٰ ذكر وأنثىٰ . . . وكتصنيف الفرس إلىٰ أصيل وهجين ، وتصنيف النخل إلىٰ زهدي وبربن وعمراني . . . إلىٰ ما شاء الله من التقسيمات للأنواع باعتبار أمور عارضة خارجة عن حقيقتها .

الحمل وأنواعه

٥ ـ وصفنا كلا من الكليات الخمسة (بالمحمول) . وأشرنا إلىٰ أن الكلي المحمول ينقسم إلىٰ الذاتي والعرضي . وهذا أمر يحتاج إلىٰ التوضيح والبيان :

لأن سائلاً قد يسأل فيقول : إن النوع قد يحمل علىٰ الجنس ، كما يقال مثلاً : الحيوان إنسان وفرس وجمل . . . إلىٰ آخره[١] ، مع أنّ الإنسان بالقياس إلىٰ الحيوان ليس ذاتياً له ، لأنه ليس تمام الحقيقة ، ولا جزءها ، ولا عرضياً خارجاً عنه[٢] . أفهناك واسطة

---

(١) ليس المقصود منه حمل جميع أنواع الحيوان عليه في قضيّة واحدة ، وإنّما المقصود حمل أيّ واحد من أنواع الحيوان بمفرده عليه ، بأن يقال مثلاً : الحيوان إنسان ، أو يقال : الحيوان فرس . . . وهكذا .

(٢) لأنّ الإنسان بالنسبة للحيوان ليس لاحقاً له بعد تقوّمه بجميع ذاتيّاته ، كما هو الحال بالنسبة للعرضيّ ، كما تقدّم تعريفه .

بين الذاتي والعرضي ، أم ماذا ؟

وقد يسأل ـ ثانياً ـ فيقول : إن الحد التام يحمل علىٰ النوع والجنس ، كما يقال : الإنسان حيوان ناطق . والحيوان جسم نام حساس متحرك بالإرادة . وعليه ، فالحد التام كليّ[١] محمول ، وهو تمام حقيقة موضوعه ، مع أنه ليس نوعاً له ولا جنساً ولا فصلاً ، فينبغي أن يجعل للذاتي قسماً رابعاً[٢] . بل لا ينبغي تسميته بالذاتي ، لأنه هو نفس الذات ، والشيء لا ينسب إلىٰ نفسه[٣] ، ولا بالعرضي ، لأنه ليس بخارج عن موضوعه ، فيجب أن يكون واسطة بين الذاتي والعرضي .

---

(١) تقدّم في الشرح أنّ الذي يظهر من عباراتهم ، وقد صرّح به بعضهم ، أنّ الكلّي لا يطلق علىٰ المركّب . والحدّ التام مركّب .

(٢) كذا . ولعلّه من خطأ النسخ ، والصحيح أن يقال : «أن نجعل» ، أو يقال : «قسم رابع» ، كما لا يخفىٰ .

(٣) **لكن** : هذا الأشكال يأتي في النوع أيضاً ، لأنّ النوع نفس الذات أيضاً ، كما تقدّم ، فهو كالحدّ التامّ ، إلّا أنّ الحدّ التامّ بيان مفصّل للذات ، والنوع بيان مجمل للذات .

وقد تقدّم أنّه قد أجيب عن هذا الإشكال بعدّة أجوبة ، منها : أنّ لفظ «الذاتيّ» ليس فيه نسبة لغويّة ، وإنّما هو مجرّد اصطلاح لا يشتمل علىٰ نسبة أصلاً .

وقد يسأل ـ ثالثاً ـ فيقول : إن المنطقيين يقولون إن الضحك خاصة الإنسان ، والمشي عرض عام له مثلاً ، مع أن الضحك والمشي لا يحملان علىٰ الإنسان ، فلا يقال : الإنسان ضحك ، وقد ذكرتم أن الكليات كلها محمولات علىٰ موضوعاتها ، فما السر في ذلك ؟

ولكن هذا السائل إذا اتضح له المقصود من (الحمل) ينقطع لديه الكلام ، فإن الحمل له ثلاثة تقسيمات . والمراد منه هنا[1] بعض أقسامه في كل من التقسيمات ، فنقول :

١ ـ الحمل : طبعي ووضعي :

اعلم : أن كل محمول فهو كلي حقيقي[2] ، لأن الجزئي

---

(١) أي في مبحث الكلّيّات الخمسة .

(٢) لم يرد في كلام المصنّف ﷺ تفسير لاصطلاح (الكلّيّ الحقيقيّ)، بل لم يرد ذكره إلّا في هذا المورد .

وقد ورد ذكره علىٰ لسان بعضهم ، كالقطب في شرح الشمسيّة ، وقد فسّره الشريف في حاشيتها بأنّه : ما اندرج تحته شيء آخر ، بحسب فرض العقل ، سواء أمكن الاندراج في نفس الأمر أو لا ، في مقابل الكلّيّ الإضافيّ ، وهو : ما اندرج تحته شيء آخر في نفس الأمر .

الحقيقي بما هو جزئي لا يحمل علىٰ غيره[1]. وكل كلي أعم بحسب المفهوم فهو محمول بالطبع علىٰ ما هو أخص منه مفهوماً، كحمل الحيوان علىٰ الإنسان[2]، والإنسان علىٰ

---

(١) لأنّ الجزئيّ بما هو جزئيّ مع الجزئيّ الآخر مباين له، ومع الكلّيّ إمّا مباين له، أو أحد أفراده، كزيد مع الإنسان، وحمل الفرد علىٰ كلّيه ليس له معنىً، فلا يقال: الإنسان زيد.

لكن قد يشكل: بمثل قولنا: «هذا زيد»، فإنّ «زيد» جزئيّ حقيقيّ، وقد وقع محمولاً، بل هو من حمل الجزئيّ علىٰ الجزئيّ، لأنّ اسم الإشارة جزئيّ حقيقيّ، كما تقدّم عن المصنّف ﷺ في مبحث الكلّيّ والجزئيّ.

وجوابه: أن يقال: إنّ «زيد» الجزئيّ الحقيقيّ لم يحمل بما هو جزئيّ، وإنّما حمل بما هو كلّيّ، لأنّ المراد منه «المسمّىٰ بزيد» أو «صاحب اسم زيد» أو نحو ذلك، وهو مفهوم كلّيّ وإن فرض انحصاره في شخص واحد، لأنّه مفهوم لا يمتنع فرض صدقه علىٰ كثير. فهو من حمل الكلّيّ علىٰ الجزئيّ.

لكن يشكل: أيضاً بمثل قولنا: «زيد هذا»، فإنّ «هذا» لا يمكن تأويله بمفهوم كلّيّ، لأنّه إشارة إلىٰ ذات مشخّصة.

ويمكن الجواب عنه: أيضاً إمّا بأنّ المحمول حقيقةً هو «زيد»، أو أنّ الحمل حمل لفظيّ، من قبيل حمل الأسد علىٰ الغضنفر في قولنا: الغضنفر أسد.

(٢) فإنّ مفهوم الحيوان هو جسم نامٍ حسّاس متحرّك بالإرادة، من

←

محمّد[١] ، بل وحمل الناطق علىٰ الإنسان[٢] . ويسمىٰ مثل هذا (حملاً طبعياً) أي اقتضاه الطبع ولا يأباه .

وأما العكس ، وهو حمل الأخص مفهوماً علىٰ الأعم[٣] ، فليس هو حملاً طبعياً ، بل بالوضع والجعل ، لأنه يأباه الطبع ولا يقبله ، فلذلك يسمى (حملاً وضعياً) أو جعلياً .

ومرادهم بالأعم بحسب المفهوم غير الأعم بحسب المصداق الذي تقدم الكلام عليه في النسب ، فإن الأعم قد يراد منه الأعم باعتبار وجوده في أفراد الأخص وغير أفراده ، كالحيوان بالقياس إلىٰ الإنسان ، وهو المعدود في النسب . وقد يراد منه الأعم باعتبار المفهوم فقط ، وإن كان مساوياً بحسب الوجود ، كالناطق بالقياس إلىٰ الإنسان ، فإن مفهومه أنه شيء ما له النطق ، من غير التفات إلىٰ كون ذلك الشيء إنساناً أو لم

غير التفات إلىٰ كون ذلك الجسم إنساناً أو لم يكن . فهو أعمّ مفهوماً من الإنسان ، كما أنّه أعمّ مصداقاً منه .

(١) فإنّ مفهوم الإنسان هو حيوان ناطق ، من غير التفات إلىٰ كونه محمّداً أو زيداً أو غيرهما .

(٢) لما سيأتي من أنّ الناطق بحسب المفهوم أعمّ من الإنسان ، وإن كان بينهما تساوٍ بحسب المصداق والوجود .

(٣) **كقولنا** : الحيوان إنسان مثلاً .

يكن[١] ، وإنما يستفاد كون الناطق إنساناً دائماً من خارج المفهوم[٢] .

فالناطق بحسب المفهوم أعم من الإنسان[٣] ، وكذلك الضاحك ، وإن كانا بحسب الوجود مساويين له . . . وهكذا جميع المشتقات لا تدلّ علىٰ خصوصيةِ ما تقال عليه ، كالصاهل بالقياس إلىٰ الفرس ، والباغم للغزال ، والصادح للبلبل ، والماشي للحيوان[٤] .

---

(١) قد فسّر بعضهم الكلّيّ المحمول الأعمّ مفهوماً من موضوعه بأنّه الكلّيّ الذي يؤخذ مفهومه في مفهوم موضوعه ، كأخذ مفهوم الحيوان في مفهوم الإنسان (الحيوان الناطق) في قولنا : الإنسان حيوان . وفَسَّر الكلّيّ المحمول الأخصّ مفهوماً من موضوعه بأنّه خلاف الأوّل .

ويشكل : علىٰ هذا التفسير بنحو الضاحك المحمول علىٰ الإنسان ، فإنّه أعمّ مفهوماً من الإنسان ، كما سيذكره المصنّف ﷺ ، وإنّ حمله عليه ممّا يقتضيه الطبع ولا يأباه ، مع أنّ مفهومه لم يؤخذ في مفهوم الإنسان . وكذا الكلام في كثير من المشتقّات غير الداخلة في مفهوم ما تقال عليه .

(٢) **وبناءً علىٰ ذلك** : فيكون حمل الإنسان علىٰ الناطق مختلفاً عن حمل الناطق علىٰ الإنسان ، فإنّ الحمل في الأوّل حمل وضعيّ ، والحمل في الثاني حمل طبعيّ .

(٣) وهذا لا ينافي ما تقدّم من المصنّف ﷺ في مبحث الترادف والتباين ، من التباين بين مفهومي الناطق والإنسان ، لأنّ المراد من التباين هناك ما يقابل الترادف ، فكلّ مفردين لم يتّحد مفهومهما فهما متباينان ، وإن كان أحدهما أعمّ من الآخر مفهوماً .

(٤) **قد يشكل** : علىٰ هذا البيان للحمل الطبعيّ والوضعيّ بنحو

. . . .

حمل الضاحك على الناطق، وبالعكس، في قولنا: «الضاحك ناطق» و«الناطق ضاحك»، فإنّ هذين الحملين كليهما ممّا يقتضيه الطبع ولا يأباه، وليسا كحمل الإنسان على الحيوان، مع أنّهما ليسا من حمل الكلّيّ الأعمّ مفهوماً على الأخصّ منه، لأنّ بين هذين المفهومين عموماً وخصوصاً من وجه بحسب المفهوم، إذ إنّ مفهوم الضاحك شيء ما له الضحك، من غير التفات إلى كونه ناطقاً أو لم يكن، ومفهوم الناطق شيء ما له النطق، من غير التفات إلى كونه ضاحكاً أو لم يكن.

وكذا يشكل: بنحو حمل الحيوان على الأبيض، وبالعكس، في قولنا: «الحيوان أبيض» و«الأبيض حيوان»، فإنّ هذين الحملين ممّا لا يقتضيه الطبع ويأباه، وليسا كحمل الحيوان على الإنسان، مع أنّهما ليسا من حمل الكلّيّ الأخصّ مفهوماً على الأعمّ منه، لأنّ بين هذين المفهومين عموماً وخصوصاً من وجه بحسب المفهوم، إذ إنّ مفهوم الحيوان جسم نامٍ حسّاس متحرّك بالإرادة، من غير التفات إلى كونه أبيض أو لم يكن، ومفهوم الأبيض ملون مفرّق البصر، من غير التفات إلى كونه حيواناً أو لم يكن.

ويمكن أن يجاب: عن ذلك كلّه بأنّ بيان المصنّف ﷺ ليس مبنيّاً على الحصر، فليس مراده أنّ الحمل الطبعيّ هو خصوص حمل الكلّيّ الأعمّ مفهوماً على الأخصّ منه، وأنّ الحمل الوضعيّ هو خصوص حمل الكلّيّ الأخصّ مفهوماً على الأعمّ منه. وإنّما مراده أنّ الحمل الطبعيّ هو الحمل الذي يقتضيه الطبع ولا يأباه، وأنّ حمل الكلّيّ الأعمّ مفهوماً على

وإذا اتضح ذلك يظهر الجواب عن السؤال الأوّل، لأنَّ المقصود من المحمول في الكليات الخمسة المحمول بالطبع ، لا مطلقاً .

٢ ـ الحمل : ذاتي أولي ، وشايع صناعي :

واعلم : أن معنى الحمل هو الاتحاد بين شيئين ، لأن معناه أن

الأخصّ منه من موارده. وأنّ الحمل الوضعيّ هو الحمل الذي لا يقتضيه الطبع ويأباه ، وأنّ حمل الكلّيّ الأخصّ مفهوماً على الأعمّ منه من موارده .

وبناءً علىٰ ذلك : فيمكن أن يكون مثل حمل الضاحك علىٰ الناطق وبالعكس حملاً طبعيّاً ، ويكون مثل حمل الحيوان علىٰ الأبيض وبالعكس حملاً وضعيّاً .

لكن : هذا يقتضي عدم وجود ضابط للحمل الطبعيّ والوضعيّ ، فإنّ هذين الموردين المذكورين من وادٍ واحد ، إذ إنّ النسبة بين المفهومين في كليهما هي العموم والخصوص من وجه ، فكيف يدخل أحدهما في الحمل الطبعيّ ، والآخر في الحمل الوضعيّ ؟

إلّا أن يقال : بأنّ حمل الضاحك علىٰ الناطق وبالعكس ، كحمل الإنسان علىٰ الناطق ممّا لا يقتضيه الطبع ، فيدخل في الحمل الوضعيّ، فيختصّ الحمل الطبعيّ بحمل الأعمّ فقط ، ويشمل الحمل الوضعيّ حمل الأخصّ مطلقاً وحمل الأخصّ والأعمّ من وجه . وأمّا حمل المساوي فهو خارج عن المقام الذي يختصّ بالحمل الشايع الصناعيّ ، وحملُ المساوي مفهوماً حملٌ ذاتيّ أوّليّ .

هذا ذاك . وهذا المعنى كما يتطلب الاتحاد بين الشيئين يستدعي المغايرة بينهما ، ليكونا حسب الفرض شيئين[١] . ولولاها لم يكن إلّا شيء واحد ، لا شيئان .

وعليه ، لا بُدّ في الحمل من الاتحاد من جهة والتغاير من جهة أخرىٰ ، كيما يصح الحمل . ولذا لا يصح الحمل بين المتباينين ، إذ لا اتحاد بينهما . ولا يصح حمل الشيء علىٰ نفسه ، إذ الشيء لا يغاير نفسه[٢] .

---

(١) وإن كانا في الواقع شيئاً واحداً .

(٢) وأمّا ما ورد في كلامهم : «الإنسان إنسان» و«الجزئيّ جزئيّ» و«شريك الباري شريك الباري» ونحو ذلك ، فإنّه يحمل علىٰ أنّ بين المحمول والموضوع مغايرة فرضيّة اعتباريّة ، وذلك بأن يقال :

إنّ هناك قاعدة فلسفيّة ، وهي أنّ كلّ شيء ثابت لنفسه بالضرورة ، فلا يمكن سلب الشيء عن نفسه . وقد خالف في ذلك جملة من الفلاسفة الماديّين من الماركسيّين ، حيث أوجبوا اجتماع النقيضين ، وبالتالي يجوّزون سلب الشيء عن نفسه ، بأن يقال مثلاً : «الإنسان ليس بإنسان» .

فيقال لهؤلاء : «الإنسان إنسان» ، والمقصود منه أنّ الإنسان الذي تجوّزون أن لا يكون إنساناً هو إنسان ، فالموضوع والمحمول بحسب الواقع شيء واحد ، ولكنّهما بحسب الفرض والاعتبار شيئان ، ولذا لو قيل : «الإنسان إنسان» لغير الماركسيّ فإنّه غير صحيح ويكون لغواً ، لأنّه من حمل الشيء علىٰ نفسه من دون مغايرة أصلاً ، لا حقيقيّة ولا اعتباريّة .

﴿

ثم إن هذا الاتحاد إما أن يكون في المفهوم ، فالمغايرة لا بُدّ أن تكون اعتبارية[1] . ويقصد بالحمل حينئذٍ أن مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول وماهيته ، بعد أن يلحظا متغايرين بجهة من الجهات . مثل قولنا : (الإنسان حيوان ناطق) ، فإن مفهوم الإنسان ومفهوم حيوان ناطق واحد ، إلّا أن التغاير بينهما بالإجمال والتفصيل . وهذا النوع من الحمل يسمىٰ (حملاً ذاتياً أولياً)[2] .

وإما أن يكون الاتحاد في الوجود والمصداق ، والمغايرة بحسب المفهوم . ويرجع الحمل حينئذٍ إلىٰ كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول ومصاديقه . مثل قولنا : (الإنسان حيوان) ، فإن مفهوم إنسان غير مفهوم حيوان ، ولكن كل ما صدق عليه الإنسان صدق عليه الحيوان . وهذا النوع من الحمل يسمىٰ (الحمل

☜ **ومثل ذلك قولهم** : «المشمش مشمش» ، فإنّه يحمل أيضاً علىٰ المغايرة الفرضيّة الاعتباريّة ، كأن يراد منه أنّ ذات المشمش التي هي بجعل جاعل تتّصف بأنّها مشمش لا بجعل جاعل .

(١) إذ لا مغايرة حقيقيّة بينهما في الخارج ، لأنّه كلّما تحقّق الاتّحاد في المفهوم تحقّق الاتّحاد في المصداق، ولا عكس، فإنّه في قولنا: «كلّ إنسان ناطق» تحقّق الاتّحاد في المصداق ، لكنّه لم يتحقّق الاتّحاد في المفهوم .

(٢) وإنّما سمّي (ذاتيّاً) لأنّ مفهوم المحمول فيه هو ذات مفهوم الموضوع، وإنّما سميّ (أوّليّاً) لأنّه حمل بديهيّ، أو لأنّ الذات سابقة علىٰ غيرها.

الشايع الصناعي) أو (الحمل المتعارف)، لأنه هو الشايع في الاستعمال المتعارف في صناعة العلوم[1].

وإذا اتضح هذا البيان يظهر الجواب عن السؤال الثاني أيضاً، لأن المقصود من المحمول في باب الكليات هو المحمول بالحمل الشايع الصناعي، وحملُ الحد التام من الحمل الذاتي الأولي.

٣ ـ الحمل: مواطاة واشتقاق:

إذا قلنا: الإنسان ضاحك، فمثل هذا الحمل يسمىٰ (حمل مواطاة) أو (حمل هو هو)، ومعناه أن ذات الموضوع نفس المحمول. وإذا شئت فقل معناه: هذا ذاك. والمواطاة معناها الاتفاق. وجميع الكليات الخمسة يحمل بعضها علىٰ بعض وعلىٰ أفرادها بهذا الحمل.

وعندهم نوع آخر من الحمل يسمى (حمل اشتقاق) أو حمل (ذو هو)[2]، كحمل الضحك علىٰ الإنسان، فإنه لا يصح أن تقول:

---

(١) وقد تقدّم في مبحث العنوان والمعنون أنّ هناك معنىً آخر للحمل الأوّليّ والحمل الشايع يتعلّق بموضوع القضيّة، لا بالنسبة والحمل، فراجع.

(٢) **ينبغي**: في تسميته أن يقال: «حمل هو ذو هو»، في مقابل «حمل هو هو»، ولكنّ الظاهر أنّهم حذفوا «هو» الأولىٰ اختصاراً.

الإنسان ضحك[1] ، بل ضاحك أو ذو ضحك . وسمي حمل اشتقاق وذو هو ، لأن هذا المحمول، بدون أن يشتق منه اسم كالضاحك ، أو يضاف إليه (ذو) لا يصح حمله علىٰ موضوعه ، فيقال للمشتق كالضاحك محمولاً بالمواطاة ، وللمشتق منه كالضحك محمولاً بالاشتقاق[2] .

والمقصود بيانه أن المحمول بالاشتقاق كالضحك والمشي والحس لا يدخل في أقسام الكليات الخمسة[3] ، فلا يصح أن

---

(١) إلّا علىٰ نحو المبالغة ، نظير «زيد عَدْل» ، ولكنّ المنطقيّ لا دخل له في الأمور البلاغيّة الاعتباريّة .

(٢) وبعضهم ـ كما ذكر الشريف في حاشية الشمسيّة ـ جعل الحمل ثلاثة أقسام :

حمل المواطاة ، كحمل ناطق علىٰ الإنسان .

وحمل الاشتقاق ، كحمل النطق عليه .

وحمل التركيب ، كحمل «ذو نطق» عليه .

ولمّا كان مؤدّىٰ القسمين الأخيرين واحداً جعلهما المشهور قسماً واحداً .

(٣) **لكن** : هذه الثلاثة إنّما لا تدخل في أقسام الكلّيّات الخمسة بالنظر إلىٰ بعض الكلّيّات ، كالإنسان والحيوان ، وإلّا فإنّها كلّيّات ذاتيّة لأنواعها ، فتحمل عليها ، فإنّ المشي مثلاً جنس لأنواع المشي ، كالمشي

يقال: الضحك خاصة للإنسان، ولا اللون خاصة للجسم، ولا الحس فصل للحيوان، بل الضاحك والملون هو الخاصة، والحساس هو الفصل... وهكذا. وإذا وقع في كلمات القوم شيء من هذا القبيل فمن التساهل في التعبير(١) الذي قد يشوش أفكار المبتدئين، إذ ترىٰ بعضهم يعبر بالضحك ويريد منه الضاحك.

وبهذا يظهر الجواب عن السؤال الثالث.

علىٰ البطن، والمشي علىٰ رجلين، والمشي علىٰ أربع، قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ﴾ (النور آية ٤٥)، فيقال: المشي علىٰ البطن مشي... وهكذا. وكذا الكلام في الضحك والحسّ.

فهذه الثلاثة كاللون الذي سيأتي عن المصنّف ﷺ أنّه بالقياس إلىٰ البياض كلّيّ، وهو جنس له، ولكنّه بالقياس إلىٰ الجسم ليس من الكلّيّات المحمولة عليه.

فينبغي أن يقال في المقام: إنّ هذه الثلاثة ليست من أقسام الكلّيّات المحمولة علىٰ الإنسان والحيوان، لا أنّها ليست من الكلّيّات مطلقاً.

(١) أو أن يراد من قولهم: الضحك خاصّة للإنسان مثلاً، أي عرض خاصّ له بمعنىٰ الموجود في الموضوع، في مقابل الجوهر الموجود لا في موضوع، وليس المراد منه الكلّيّ الخارج المحمول الخاصّ، وستأتي الإشارة من المصنّف ﷺ إلىٰ ذلك.

نعم: (اللون) بالقياس إلىٰ البياض كلي، وهو جنس له[١]، لأنك تحمله عليه حمل مواطاة، فتقول: البياض لون. أما اللون والبياض بالقياس إلىٰ الجسم فليسا من الكليات المحمولة عليه[٢].

العروض معناه الحمل

٦ ـ ثم لا يشتبه عليك الأمر، فتقول: إنكم قلتم الكلي الخارج إن عرض علىٰ موضوعه فقط فهو الخاصة، وإلّا فالعرض العام. والضحك لا شك يعرض علىٰ الإنسان ومختص به. فإذن يجب أن يكون خاصة.

فإنا نرفع هذا الاشتباه ببيان العروض المقصود به في الباب، فإن المراد منه هو الحمل حملاً عرضياً لا ذاتياً. وعليه، فالضحك لا يعرض علىٰ الإنسان بهذا المعنىٰ. وإذا قيل يعرض علىٰ الإنسان فبمعنى آخر للعروض، وهو الوجود فيه.

وعندهم تعبير آخر يسبب الاشتباه، وهو قولهم الكلي الخارج

---

(١) لأنّ البياض لون مفرّق البصر، كما تقدّم.

(٢) وإنّما المحمول عليه هو الملون والأبيض، وأمّا اللون والبياض فهما محمولان علىٰ الجسم بالاشتقاق.

ومن هنا: فالشيء الواحد قد يكون محمولاً بالمواطاة بالقياس إلىٰ شيء، ويكون محمولاً بالاشتقاق بالقياس إلىٰ شيء آخر.

عرض خاص وعرض عام، فيطلقون العرض علىٰ الكلي الخارج، ثم يقولون لمثل الضحك إنه عرض. والمقصود بالعرض في التعبير الأوّل هو العرضي مقابل الذاتي، والمقصود بالعرض في الثاني هو الموجود في الموضوع مقابل الجوهر الموجود لا في موضوع.

ومثل اللون يسمىٰ عرضاً بالمعنى الثاني[١]، لأنه موجود في موضوع، ولكن لا يصح أن يسمىٰ عرضاً بالمعنىٰ الأوّل أبداً، لأنه بالقياس إلىٰ الجسم لا يحمل عليه حمل مواطاة، وبالقياس إلىٰ ما تحته من الأنواع كالسواد والبياض هو جنس لها، كما تقدم، فهو حينئذٍ ذاتي لا عرضي[٢].

تقسيمات العرضي

العرضي[٣]: لازم ومفارق.

١ ـ اللازم: ما يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه،

---

(١) لما تقدّم أنّ اللون داخل في مقولة الكيف الذي هو نوع من أنواع العرض المقابل للجوهر، وهو من الكيف المبصر الذي هو نوع من أنواع الكيف المحسوس.

(٢) بخلاف مثل الضحك، فإنّه يسمّىٰ عرضاً بالمعنيين.

(٣) أعمّ من أن يكون خاصّة أو عرضاً عامّاً.

كـوصف (الفـرد) للـثلاثة، و(الــزوج) للأربـعة، و(الحـارة) للنار[١] ...

٢ ـ المفارق: ما (لا) يـمتنع انـفكاكـه عـقلاً عـن مـوضوعه، كأوصاف الإنسان المشتقة مـن أفـعاله وأحـواله، مـثل قـائم وقـاعد ونائم وصحيح وسقيم، وما إلىٰ ذلك[٢]، وإن كان لا يـنفك أبـداً[٣]، فإنك ترىٰ أن وصف العين (بالزرقاء) لا يـنفك عـن وجـود العـين، ولكـنه مـع ذلك يـعد عـرضياً مـفارقاً، لأنـه لو أمكـنت حـيلة لإزالة الزرقــة لمـا امـتنع ذلك وتـبقىٰ العـين عـيناً. وهـذا لا يشـبه اللازم، فلو قدرت حيلة لسلخ وصف الفرد عن الثـلاثة لمـا أمكـن أن تـبقىٰ الثلاثة ثلاثة، ولو قدر سلخ وصف الحرارة عـن النـار لبـطل وجـود

---

(١) **واللازم**: تـارة يكـون لازمـاً لخصـوص الوجـود الخـارجـيّ لمـوضوعه، كـوصف (الحـارّة) للـنار، فـإنّه لازم للـنار الخـارجـيّة لا الذهنيّة.

وتارة يكون لازماً لخصوص الوجود الذهـنيّ لمـوضوعه، كـوصف (الكلّيّ) للإنسان، ويسمّىٰ (المعقول الثاني).

وتارة يكون لازماً للوجودين معاً، كوصف (الزوج) للأربعة، ويسمّىٰ (لازم الماهيّة).

(٢) ومثل التحرّك للفلك.

(٣) أي في الخارج.

النار[١]. وهذا معنى امتناع الانفكاك عقلاً.

اللازم : بيّن وغير بيّن.

البين : بين بالمعنى الأخص وبين بالمعنى الأعم.

١ ـ البين بالمعنى الأخص : ما يلزم من تصور ملزومه تصوره، بلا حاجة إلىٰ توسط شيء آخر.

٢ ـ البين بالمعنى الأعم : ما يلزم من تصوره وتصور الملزوم وتصور النسبة بينهما[٢] الجزم بالملازمة[٣]. مثل : الاثنان نصف

---

(١) **قد يقال** : بأنّ النار التي ألقي فيها إبراهيم عليه السلام قد سلخ عنها وصف الحرارة، بدليل قوله تعالىٰ : ﴿**يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلاماً عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ**﴾ (الأنبياء آية ٦٩)، ومع ذلك لم يبطل وجود النار، فيكون وصف (الحارّة) مفارقاً لا لازماً للنار.

ويمكن أن يجاب علىٰ ذلك : إمّا بأنّ النار لم تبق علىٰ ما هي عليه، وأنّ الله تعالىٰ حوّلها إلىٰ حقيقة أخرىٰ.

وإمّا بأنّ الحرارة لم تسلخ عن النار، وإنّما تصرّف الله سبحانه وتعالىٰ في إبراهيم عليه السلام بحيث لا يتأثّر ولا يحسّ بحرارتها، أو خلق بينه وبين النار حائلاً يمنع من وصول النار إليه، نظير رجل الإطفاء الذي يلبس لباساً ضدّ الحريق.

(٢) أي ارتباط أحدهما بالآخر، وطلب أحدهما للآخر، فالطالب هو الملزوم، والمطلوب هو اللازم.

(٣) أي أنّ هذا المحمول لازم لهذا الموضوع.

الأربعة أو ربع الثمانية، فإنك إذا تصورت الاثنين قد تغفل عن أنها نصف الأربعة أو ربع الثمانية، ولكن إذا تصورت أيضاً الثمانية مثلاً، وتصورت النسبة بينهما، تجزم أنها ربعها. وكذا إذا تصورت الأربعة والنسبة بينهما، تجزم أنها نصفها... وهكذا في نسبة الأعداد بعضها إلىٰ بعض. ومن هذا الباب[1] لزوم وجوب المقدمة لوجوب ذي المقدمة، فإنك إذا تصورت وجوب الصلاة، وتصورت الوضوء، وتصورت النسبة بينه وبين الصلاة، وهي توقف الصلاة الواجبة عليه، حكمت بالملازمة بين وجوب الصلاة ووجوبه.

وإنما كان هذا القسم من البين أعمّ، لأنه لا يفرق فيه بين أن يكون تصور الملزوم كافياً في تصور اللازم وانتقال الذهن إليه وبين ألا يكون كافياً، بل لا بُدّ من تصور اللازم وتصور النسبة للحكم بالملازمة[2].

---

(١) أي تنظيراً من جهة كيفيّة الجزم بالملازمة، وإلّا فإنّ المثال المذكور ليس من قبيل العرضيّ المحمول علىٰ موضوعه، كما لا يخفىٰ.

(٢) لأنّ المراد من اللازم البيّن بالمعنىٰ الأعمّ هو ما يكفي فيه للجزم بالملازمة تصوّر الأطراف الثلاثة، وليس المراد منه مالا يكفي فيه لذلك إلّا تصوّر الأطراف الثلاثة.

فالبيّن بالمعنىٰ الأعمّ ليس قسيماً للبيّن بالمعنىٰ الأخصّ، فليسا هما قسمين للبيّن، وإنّما هما معنيان للبيّن، فيكون البيّن مشتركاً لفظيّاً، لا مَقْسَماً حتّىٰ يشكل في المقام بإشكال تداخل الأقسام.

وإنما يكون تصور الملزوم كافياً في تصور اللازم عندما يألف الذهن الملازمة بين الشيئين علىٰ وجه يتداعى عنده المتلازمان، فإذا وجد أحدهما في الذهن وجد الآخر تبعاً له، فتكون الملازمة حينئذٍ ذهنية[١].

٣ ـ **غير البين**: وهو ما يقابل البين مطلقاً[٢]، بأن يكون التصديق والجزم بالملازمة لا يكفي فيه تصور الطرفين والنسبة بينهما، بل يحتاج إثبات الملازمة إلىٰ إقامة الدليل عليه[٣]. مثل

---

(١) سواء كانت عقليّة أو عرفيّة، كما تقدّم في مبحث الدلالة الالتزاميّة.

(٢) وقد يطلق (غير البيّن) علىٰ ما يقابل خصوص أحد القسمين المتقدّمين، فيسمّىٰ إمّا غير البين بالمعنىٰ الأخصّ، أو غير البيّن بالمعنىٰ الأعمّ.

والتعريف الذي ذكره المصنّف ﷺ لغير البيّن مطلقاً يصلح لغير البيّن بالمعنىٰ الأعمّ، وأمّا غير البيّن بالمعنىٰ الأخصّ، فيشمل البيّن بالمعنىٰ الأعمّ وغير البيّن بالمعنىٰ الأعمّ.

(٣) **لكن**: ما لا يكفي فيه تصوّر الطرفين والنسبة بينهما للجزم بالملازمة قد لا يحتاج إلىٰ إقامة الدليل عليه، لأنّه لا يشترط أن يكون نظرياً، بل قد يكون بديهياً متوقّفاً علىٰ مثل التجربة والحسّ، كما في التجربيّات والحسيّات.

الحكم بأن المثلث زواياه تساوي قائمتين ، فإن الجزم بهذه الملازمة يتوقف علىٰ البرهان الهندسي ، ولا يكفي تصور زوايا المثلث وتصور القائمتين وتصور النسبة للحكم بالتساوي[1] .

والخلاصة : معنى البين مطلقاً ما كان لزومه بديهياً ، وغير البين ما كان لزومه نظرياً .

المفارق : دائم[2] وسريع الزوال وبطيئه[3] .

الدائم : كوصف الشمس بالمتحركة ، ووصف العين بالزرقاء .

إلّا أن يقال: بشمول لفظ (الدليل) لمثل فعل التجربة والحسّ ونحوهما .

(١) **وكقولنا** : العالم حادث ، فإنّنا إذا تصوّرنا العالم ثم الحدوث ثم النسبة بينهما ، لم يلزم ذلك الجزم بلزوم الحدوث للعالم ، وإنّما نحتاج إلىٰ مقدّمات وتصوّرات أخرىٰ ، كتصوّر التغيّر ، وقياس الحدوث علىٰ التغيّر ، ونحو ذلك .

(٢) **قيل** : إنّ المقصود من الدائم هو الدائم ما دامت الذات ابتداءً وانتهاءً .

وقيل : هو ما كان دائماً للذات بعد عروضه . فالشيخوخة للإنسان مفارق دائم علىٰ القول الثاني ، ومفارق غير دائم علىٰ القول الأوّل ، لكنّه ليس سريع الزوال ولا بطيئه ، فلا بُدّ أن يدخل في قسم آخر .

(٣) هذان تقسيمان في الحقيقة ، لأنّ المفارق إمّا دائم أو زائل ، والزائل إمّا سريع الزوال أو بطيئه .

سريع الزوال : كحمرة الخجل وصفرة الخوف[١] .

بطيء الزوال : كالشباب[٢] للإنسان[٣] .

الكلي المنطقي والطبيعي والعقلي

إذا قيل : (الإنسان كلي) مثلاً ، فهنا ثلاثة أشياء : ذات الإنسان بما هو إنسان ، ومفهوم الكلي بما هو كلي مع عدم الالتفات إلىٰ كونه

---

(١) **لكن** : سبق من المصنّف ﷺ أنّ التعبير بذي الاشتقاق قد يشوّش أفكار المبتدئين .

فالأولىٰ : التعبير هنا بوصف الخجلان بالأحمر ، وبوصف الخائف بالأصفر. وكذا الأولىٰ التعبير بوصف الإنسان بالشابّ، بدل الشباب الآتي ذكره.

(٢) **الشباب** : كسحاب يستعمل في معنيين :

أحدهما : جمع شاب ، وهو من كان بين سن البلوغ إلىٰ سن الكهولة ، أو إلىٰ الثلاثين تقريباً ، وقيل غير ذلك . والأنثىٰ شابّة .

والثاني : مصدر شَبَّ ، أي المعنىٰ المصدريّ للبلوغ للسنّ المذكورة . وهو المراد في المقام .

(٣) **وسريع الزوال** : قد يكون سهل الزوال ، كحمرة الخجل ، وقد يكون عسير الزوال ، كالمرض .

وكذا بطيء الزوال : قد يكون سهل الزوال ، كالشباب ، وقد يكون عسير الزوال ، كالسِّمن .

والمصنِّف ﷺ اكتفىٰ في التمثيل بسهل الزوال ، لوضوحه وظهوره .

إنساناً أو غير إنسان، والإنسان بوصف كونه كلياً. أو فقل الأشياء الثلاثة هي: ذات الموصوف مجرداً، ومفهوم الوصف مجرداً، والمجموع من الموصوف والوصف.

١ ـ فإن لاحظ العقل (والعقل قادر علىٰ هذه التصرفات) نفسَ ذات الموصوف بالكلي[1] مع قطع النظر عن الوصف، بأن يعتبر الإنسان مثلاً بما هو إنسان من غير التفات إلىٰ أنه كلي أو غير كلي، وذلك عندما يحكم عليه بأنه حيوان ناطق ـ فإنه أي ذات الموصوف بما هو عند هذه الملاحظة يسمى (الكلي الطبيعي). ويقصد به

---

(١) وصف الشيء كالإنسان بالكلّيّ، إنّما يكون في العقل لا في الخارج، لأنّه في حال وجوده في الخارج لا يمكن أن يتصّف بالكلّيّة، لأنّ الخارج محلّ الجزئيّات المتشخّصة. وقد نقل عن الشيخ في الشفاء قوله: «الطبيعيّ الموجود هو الذي يكون معروض الكلّيّة، ووجوده بوصف الكلّيّة محال».

فأشخاص الإنسان مثلاً لا يعرض عليها مفهوم الكلّيّة أصلاً. نعم، يعرض عليها ما هو مصداق لمفهوم الكلّيّ، كالحيوان في قولنا: «زيد حيوان»، فإنّ مفهوم الحيوان غير مفهوم الكلّيّة، كما لا يخفىٰ.

فلا يُلتفت إلىٰ إشكال القطب في شرح المطالع بأنّه علىٰ القول المشهور في معنىٰ الكلّيّ الطبيعيّ يلزم كون الأشخاص كلّيّات، لأنّ كلّ واحد من هذه الأفراد في الخارج حيوان مثلاً، فإذا صار الحيوان كلّيّاً طبيعيّاً يلزم كون هذه الأفراد جميعاً كلّيّات.

طبيعة الشيء بما هي[١].

والكلي الطبيعي[٢] موجود في الخارج[٣] بوجود أفراده[٤].

---

(١) في مقابل بقيّة الطبائع والحقائق، ولذا سمّي بالطبيعيّ. أو لأنّه موجود في الطبيعة أي الخارج، كما عن بعضهم، كالشارح ملّا عبدالله اليزديّ. وهذا الثاني ينسجم مع القول بوجوده في الخارج دون غيره.

(٢) أي الذي له أفراد في الخارج، فيخرج شريك الباري ونحوه ممّا هو ممتنعة أفراده في الخارج، وجبل الياقوت ونحوه ممّا هو معدومة ممكنة أفراده في الخارج.

(٣) كما أنّ له نَحْوَ وجودٍ في الذهن، إمّا بنفسه أو بشبحه أو بالإضافة، على خلاف. وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه.

(٤) أي في ضمن وجود أفراده بوجود متعدّد بتعدّدها، لا بوجود منحاز عن وجود أفراده ـ ولذا لو لم تكن له أي للكلّيّ الطبيعيّ أفراد خارجيّة، كشريك الباري وجبل الياقوت، فلا وجود له في الخارج أصلاً ـ، ولا بوجود واحد سارٍ في جميع الأفراد كسريان خيط السبحة في أفرادها ـ كما ادّعاه شاذّ من الحكماء، وهو الرجل الهمدانيّ ـ. وهذا هو مذهب الحكماء.

وقد استدلّوا على ذلك بوجوه، منها:

أنّ الكلّيّ الطبيعيّ يحمل على الفرد الخارجيّ بالحمل الشايع، نحو زيد إنسان، وقد ثبت أنّ مناط الحمل الشايع هو الاتّحاد في الوجود.

ﷺ

٢ ـ وإن لاحظ العقل مفهوم الوصف بالكلي وحده، وهو أن يلاحظ مفهوم (ما لا يمتنع فرض صدقه علىٰ كثيرين) مجرداً عن كل مادة مثل إنسان وحيوان وحجر وغيرها ـ فإنه أي مفهوم الكلي

وذهب عدد من المتأخّرين ـ كالقطب في شرح المطالع والتفتازانيّ ـ إلىٰ عدم وجوده في الخارج أصلاً، وإنّما الموجود هو أفراده ومصاديقه، وإذا نسب الوجود إليه خارجاً فإنّما ينسب إليه عرضاً ومجازاً، كما تنسب الحركة للراكب في السفينة عرضاً ومجازاً، من حيث إنّ الحركة في الحقيقة للسفينة.

وقد استدلوا علىٰ ذلك بوجوه، منها:

أنّ الكلّيّ الطبيعيّ لو كان موجوداً في ضمن الأفراد لزم اتّصاف الشيء الواحد بالصفات المتضادّة في وقت واحد، ولزم كونه في الأمكنة المتعدّدة في وقت واحد، فإنّ محمّداً عالم وزيداً جاهل، ومحمّداً في المدرسة وزيداً في البيت، فلو فرض أنّ الطبيعيّ موجود في ضمن الأفراد لزم كون هذا الطبيعيّ الواحد الموجود في ضمن هذه الأفراد متّصفاً بالعلم والجهل، وموجوداً في مكانين، في وقت واحد.

ولا يخفىٰ: أنّ هذا الدليل ينفي وجود الكلّي الطبيعيّ بوجود واحد، وهو قول الرجل الهمدانيّ، ولا ينفي وجوده بوجود متعدّد بتعدد الأفراد، وهو قول الحكماء.

وذكر بعضهم أنّ الأقوال في هذه المسألة ستّة. وتفصيل الكلام يطلب من المطوّلات.

بما هو عند هذه الملاحظة، يسمىٰ (الكلي المنطقي)[١].

والكلي المنطقي لا وجود له إلّا في العقل، لأنّه مما ينتزعه ويفرضه العقل، فهو من المعاني الذهنية الخالصة التي لا موطن لها خارج الذهن.

٣ ـ وإن لاحظ العقل المجموع من الوصف والموصوف، بأن لا يلاحظ ذات الموصوف وحده مجرداً، بل بما هو موصوف بوصف الكلية، كما يلاحظ الإنسان بما هو كلي لا يمتنع صدقه علىٰ الكثير ـ فإنه أي الموصوف بما هو موصوف بالكلي يسمىٰ (الكلي العقلي)، لأنه لا وجود له إلّا في العقل[٢]، لاتصافه بوصف

---

(١) وإنّما سمّي كذلك لأنّ المنطقيّ إنّما يبحث عن هذا القسم من الكلّيّ دون غيره، فلا ينظر إلىٰ خصوص مادّة معيّنة، كالإنسان أو الحيوان أو نحوهما.

(٢) **قد أشكل**: بأنّ هذه المناسبة موجودة في الكلّيّ المنطقيّ أيضاً، بل موجودة فيه بشكل أقوىٰ، لأنّ وجوده في العقل لذاته، لا لاتّصافه بوصف عقليّ، كما في الكلّيّ العقليّ.

وأجيب: بأنّه لا يلزم من اعتبار المناسبة في تسمية شيء بلفظ، أن يسمّىٰ كلّ ما يوجد فيه تلك المناسبة بذلك اللفظ، حتّىٰ إذا كان وجودها فيه أقوىٰ، إذ قد توجد مناسبة أخرىٰ أقوىٰ من تلك المناسبة المشتركة بين الموضعين.

عقلي[١]، فإن كل موجود في الخارج لا بُدّ أن يكون جزئياً حقيقياً[٢].

ونشبه هذه الاعتبارات الثلاثة[٣] لأجل توضيحها بما إذا قيل: (السطح فوق)، فإذا لاحظت (ذات السطح) بما يشتمل عليه من آجر وخشب ونحوهما، وقصرت النظر علىٰ ذلك، غير ملتفت إلىٰ أنه فوق أو تحت، فهو شبيه بالكلي الطبيعي. وإذا لاحظت مفهوم (الفوق) وحده مجرداً عن شيء هو فوق، فهو شبيه بالكلي المنطقي. وإذا لاحظت ذات السطح بوصف أنه فوق، فهو شبيه بالكلي العقلي.

واعلم: أن جميع الكليات الخمسة وأقسامها، بل الجزئي أيضاً، تصح فيها هذه الاعتبارات الثلاثة، فيقال علىٰ قياس ما تقدم: نوع طبيعي ومنطقي وعقلي، وجنس طبيعي ومنطقي

---

(١) وهو الكلّيّ المنطقيّ.

(٢) بالحمل الشايع، لا بالحمل الأوّليّ، لأنّ الجزئيّ الحقيقيّ بالحمل الأوّليّ هو المفهوم الذي يمتنع صدقه علىٰ كثير ولو بالفرض، والمفهوم محلّه العقل لا الخارج.

(٣) في الطبعة الثالثة «الثلاث»، وما أثبتناه عن الطبعة الثانية هو الأولىٰ، وإن كان ذلك جائزاً، لأنّ العدد إذا كان متأخّراً عن معدوده يجوز أن يطابقه، ويجوز أن لا يطابقه، وعدمُ المطابقة أولىٰ، كما هي واجبة فيما إذا تقدّم العدد علىٰ معدوده.

وعقلي . . . إلىٰ آخرها .

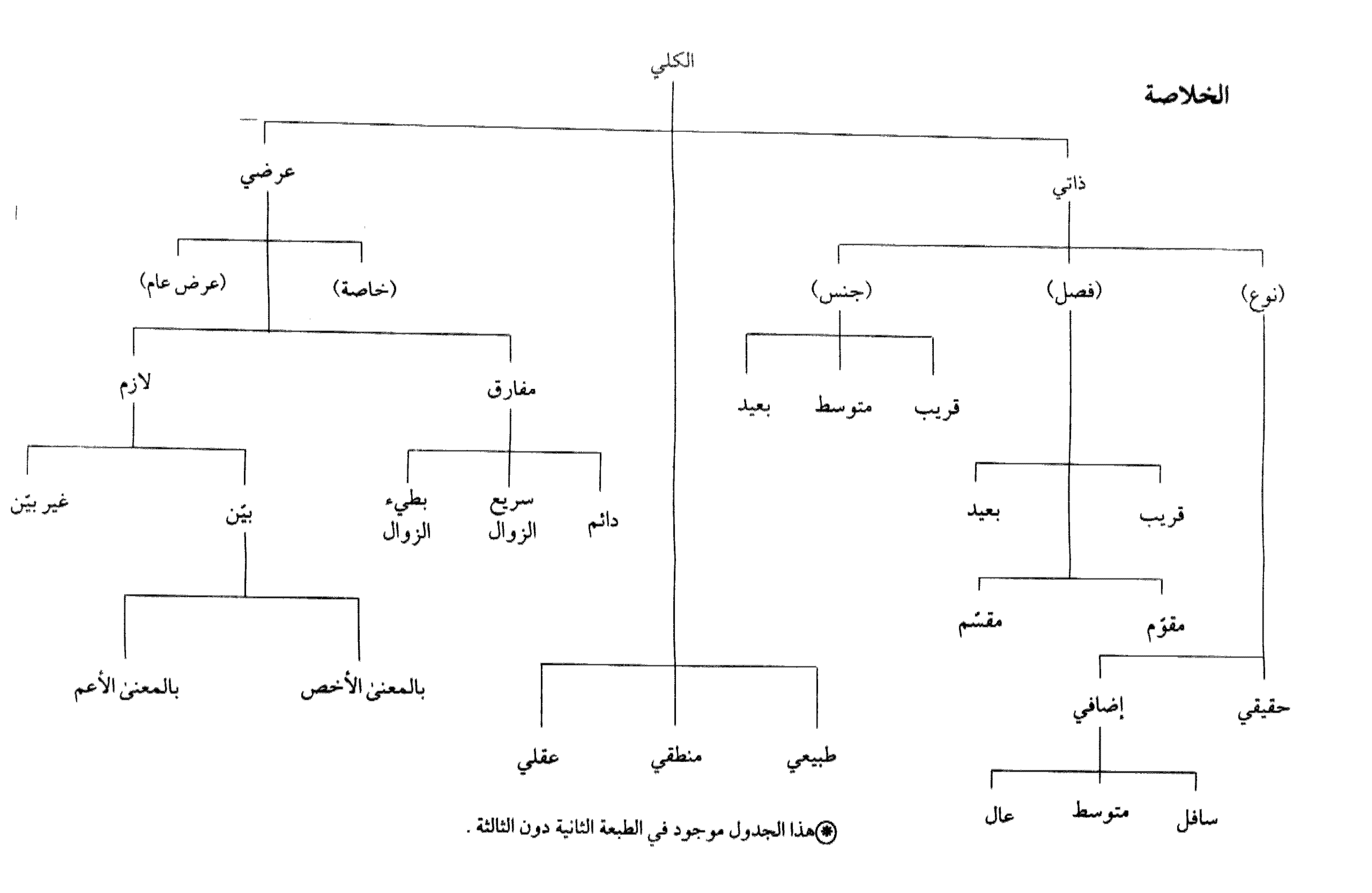
فالنوع الطبيعي مثل إنسان بما هو إنسان ، والنوع المنطقي هو مفهوم (تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالعدد في جواب «ما هو ؟») ، والنوع العقلي هو مفهوم الإنسان بما هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالعدد . . . وهكذا يقال في باقي الكليات ، وفي الجزئي أيضاً[(١)] .

---

(١) **فإذا قلنا** : «زيد جزئيّ» فمفهوم الجزئيّ أي ما يمتنع صدقه علىٰ كثير ولو بالفرض ، يسمّىٰ جزئيّاً منطقيّاً ، ومعروضه أي زيد ، يسمّىٰ جزئيّاً طبيعيّاً ، والمجموع من العارض والمعروض أي زيد الجزئيّ ، يسمّىٰ جزئيّاً عقليّاً .

والتسمية هنا محمولة علىٰ التسمية في الكليّ ، فلا يشكل بانعدام سبب التسمية هنا ، باعتبار أنّ الجزئيّ لا يبحث عنه المنطقي مثلاً حتّىٰ يسمّىٰ منطقيّاً ، ولا هو طبيعة من الطبائع مثلاً حتىٰ يسمّىٰ طبيعيّاً .

الخلاصة



(*) هذا الجدول موجود في الطبعة الثانية دون الثالثة .

تمرينات

١ ـ إذا قيل : التمر لذيذ الطعم مغذٍّ من السكريات ، ومن أقسام مأكول الإنسان ، بل مطلق المأكول ، وهو جسم جامد ، فيدخل في مطلق الجسم ، بل الجوهر ـ فالمطلوب أن ترتب سلسلة الأجناس في هذه الكليات متصاعداً ، وسلسلة الأنواع متنازلاً ، بعد التمييز بين الذاتي والعرضي . واذكر بعد ذلك أقسام الأنواع الإضافية من هذه الكليات ، وأقسام العرضيات منها[1] .

---

(١) **أ ـ الذاتيّات:** السكّريّات ـ جسم جامد ـ مطلق الجسم ـ الجوهر.

العرضيّات : لذيذ الطعم ـ مغذٍّ ـ مأكول الإنسان ـ مطلق المأكول .

ب ـ سلسلة الأجناس : السكّريّات ـ جسم جامد ـ مطلق الجسم ـ الجوهر .

سلسلة الأنواع : مطلق الجسم ـ جسم جامد ـ السكّريّات ـ تمر .

جـ ـ الأنواع الإضافيّة : تمر ـ السكّريّات ـ جسم جامد ـ مطلق الجسم.

ولا بُدّ من الإشارة إلىٰ أنّه سيأتي من قبل المصنّف ﷺ في مبحث المعرِّف ، وقد تقدّم في الشرح ، أنّ المعروف عند العلماء أنّ الاطّلاع علىٰ حقائق الأشياء وفصولها من الأمور المستحيلة أو المتعذّرة ، وبالتالي يشكل الجزم ببعض الذاتيّات والعرضيّات فيما يذكر هنا في بعض أجوبة هذه التمارين .

٢ ـ وإذا قيل: الخمر جسم مايع مسكر، محرم شرعاً، سالب للعقل، مضر بالصحة، مهدم للقوىٰ ـ فالمطلوب أن تميز الذاتي من العرضي في هذه الكليات، واستخراج سلسلة الكليات متصاعدة أو متنازلة[١].

٣ ـ وإذا قيل: الحديد جسم صلب، من المعادن التي تتمدد بالطرق، والتي تصنع منها الآلات، وتصدأ بالماء ـ فالمطلوب تأليف سلسلة الكليات متصاعدة أو متنازلة، مع حذف ما ليس من السلسلة[٢].

٤ ـ إذا قسمنا الاسم إلىٰ مرفوع ومنصوب ومجرور فهذا من باب تقسيم الجنس إلىٰ أنواعه، أو تقسيم النوع إلىٰ أصنافه؟ اذكر ذلك مع بيان السبب[٣].

---

(١) أ ـ **الذاتيّات**: جسم ـ مايع ـ مسكر.

العرضيّات: محرّم شرعاً ـ سالب للعقل ـ مضرّ بالصحّة ـ مهدّم للقوىٰ.

ب ـ **سلسلة الكلّيّات**: خمر ـ مسكر ـ مايع ـ جسم.

(٢) الحديد ـ معدن ـ جسم.

(٣) التقسيم المذكور من تقسيم النوع إلىٰ أصنافه، لأنّه باعتبار الخواصّ الخارجة عن حقيقة الأقسام، فإنّ الأقسام مشتركة في تمام حقيقة الاسم، والرفع والنصب والجرّ له لا يؤثّر في حقيقته شيئاً.



المعرّف

وتلحق به القسمة



المقـدمـة

في مطلب ما وأي وهل ولِمَ

إذا اعترضتك لفظة من أية لغة كانت ، فهنا خمس مراحل متوالية ، لا بُدّ لك من اجتيازها لتحصيل المعرفة ، في بعضها يطلب العلم التصوري ، وفي بعضها الآخر العلم التصديقي .

المرحلة الأولىٰ : تطلب فيها تصور معنىٰ اللفظ تصوراً إجمالياً ، فتسأل عنه سؤالاً لغوياً صرفاً ، إذا لم تكن تدري لأي معنىً من المعاني قد وضع . والجواب يقع بلفظ آخر[1] يدل علىٰ ذلك المعنى[2] ، كما إذا سألت عن معنىٰ لفظ (غضنفر) ، فيجاب :

---

(١) مرادف لذلك اللفظ إن كان مفرداً ، نحو «الغضنفر أسد» ، أو كالمرادف إن كان مركّباً ، نحو «العنب فاكهة من الفواكه» ، وليس مرادفاً حقيقة ، لأنّ الترادف والتباين من تقسيمات اللفظ المفرد ، كما تقدّم .

(٢) الذي هو معلوم لدىٰ السائل ، ولكنّه يجهل أنّ اللفظ الذي يسأل عنه موضوع لذلك المعنىٰ . فلفظ «أسد» مثلاً يعلم السائل أنّه

↲

أسد ، وعن معنىٰ (سميدع) ، فيجاب : سيد ... وهكذا . ويسمىٰ مثل هذا الجواب (التعريف اللفظي) . وقواميس اللغات هي المتعهدة بالتعاريف اللفظية .

ـ وإذا تصورت معنىٰ اللفظ إجمالاً ، فزعت نفسك إلىٰ :

المرحلة الثانية : إذ تطلب تصور ماهية المعنى ، أي تطلب تفصيل ما دل عليه الاسم إجمالاً ، لتمييزه عن غيره في الذهن تمييزاً تاماً ، فتسأل عنه بكلمة (ما) فتقول : (... ما هو ؟)[1] .

وهذه (ما) تسمىٰ (الشارحة) ، لأنها يسأل بها عن شرح معنىٰ اللفظ . والجواب عنه يسمى (شرح الاسم) ، وبتعبير آخر

موضوع للحيوان الزائر ، لكنّه يجهل أنّ لفظ «غضنفر» الذي يسأل عنه موضوع له أيضاً .

(١) ظاهر عبارة المصنّف ﷺ هنا وفيما يأتي ، وكذا ظاهر عبارة بعضهم أنّ «ما» لا تستعمل في المرحلة الأوّلىٰ .

وليس كذلك ، فإنّه يقال مثلاً :

ما هو العنب ؟ فيجاب : فاكهة .

أو يقال : ما هو الغضنفر ؟ فيجاب : أسد .

أو يقال : ما هي السعدانة ؟ فيجاب : نبت .

أو يقال : ما هو الماء ؟ فيجاب : ما يقال عنه في الفارسيّة آب .

(التعريف الاسمي)[1] . والأصل في الجواب أن يقع بجنس المعنى وفصله القريبين معاً، ويسمى (الحد التام الاسمي) . ويصح أن يجاب بالفصل وحده، أو بالخاصة وحدها، أو بأحدهما منضماً إلىٰ الجنس البعيد، أو بالخاصة منضمة إلىٰ الجنس القريب[2] .

---

(١) وبعضهم ـ كالقطب في شرح المطالع ـ يسمّيه (التعريف الحقيقيّ بحسب الاسم)، في مقابل القسم الآتي، وهو (التعريف الحقيقيّ بحسب الحقيقة)، وكلا هذين القسمين في مقابل التعريف اللفظيّ.

وحاصل ذلك أنّ التعريف علىٰ قسمين:

التعريف اللفظيّ.

والتعريف الحقيقيّ.

والتعريف الحقيقيّ علىٰ قسمين:

تعريف ما لم يعلم بوجوده في نفس الأمر، ويسمّىٰ (تعريفاً بحسب الاسم).

وتعريف ما علم بوجوده في نفس الأمر، ويسمّىٰ (تعريفاً بحسب الحقيقة).

(٢) **لكن قد يشكل**: بأنّه قد تقدّم في مبحث الكلّيّات الخمسة، أنّ الجواب عن السؤال «بما هو؟» عن الجزئيّ، أو عن الجزئيّات المتّفقة أو المختلفة بالحقيقة، أو عن الكلّيّات، إمّا أن يقع بالنوع وحده أو الجنس وحده، فلا محلّ لهذه الأقسام من التعريف فيها.

وتسمىٰ هذه الأجوبة تارة بالحد الناقص، وأخرىٰ بالرسم الناقص أو التام، ولكنها توصف جميعاً بالاسمي[١]. وسيأتيك تفصيل هذه الاصطلاحات.

ولو فرض أن المسؤول أجاب خطأ بالجنس القريب وحده، كما لو قال (شجرة) في جواب (ما النخلة؟) ـ فإن السائل لا يقنع بهذا الجواب، وتتوجه نفسه إلىٰ السؤال عن مميزاتها عن غيرها، فيقول: (أية شجرة هي في ذاتها؟) أو (أية شجرة هي في خاصتها؟)، فيقع الجواب عن الأوّل بالفصل وحده، فيقول:

والجواب: أنّ المقصود من المسؤول عنه أي المعرَّف هنا هو خصوص الكلّيّ الواحد، ولا يقع الجواب عنه في هذه المرحلة إلّا بهذه الأقسام من التعريف.

(١) **هذا كلّه**: مع عدم علم السائل بأنّ ما أجيب به هو حدّ تامّ أو ناقص، أو رسم تامّ أو ناقص، وأنّ المذكور في التعريف فصل مثلاً أو خاصّة، ونحو ذلك.

وذلك: لأنّ السائل لم يعلم بعدُ بوجود الشيء الذي يسأل عنه، لأنّ ذلك يحصل في المرحلة الثالثة، والشيء ما لم يعلم بوجوده لا يمكن تمييز ذاتيّه عن عرضيّه، كما سيأتي.

ولذا يسمّىٰ هذا التعريف بالنسبة لهذا الجاهل بوجود المعرَّف (تعريفاً اسميّاً)، ونفس هذا التعريف يسمّىٰ (تعريفاً حقيقيّاً) إذا علم بعدئذ بوجود المعرَّف.

(مثمرة التمر)، وعن الثاني بالخاصة، فيقول: (ذات السعف) مثلاً.

وهذا هو موقع السؤال بكلمة (أي). وجوابها الفصل أو الخاصة.

ـ وإذا حصل لك العلم بشرح المعنى[1] تفزع نفسك إلىٰ:

المرحلة الثالثة: وهي طلب التصديق بوجود الشيء، فتسأل عنه بـ (هل)، وتسمىٰ (هل البسيطة)، فتقول: هل وجد كذا؟ أو هل هو موجود؟

(ما) الحقيقية:

تنبيه: إن هاتين المرحلتين الثانية والثالثة يتعاقبان في التقدم والتأخر، فقد تتقدم الثانية علىٰ حسب ما رتبناهما، وهو الترتيب الذي يقتضيه الطبع، وقد تتقدم الثالثة، وذلك عندما يكون السائل من أوّل الأمر عالماً بوجود الشيء المسؤول عنه، أو أنه علىٰ خلاف الطبع قدم السؤال عن وجوده فأجيب.

---

(١) بعد العلم به إجمالاً في المرحلة الأولىٰ.

وحينئذٍ إذا كان عالماً بوجود الشيء قبل العلم بتفصيل ما أجمله اللفظ الدال عليه، ثم سأل عنه بـ(ما)، فإن (ما) هذه تسمىٰ (الحقيقية). والجواب عنها نفس الجواب عن (ما الشارحة)، بلا فرق بينهما إلّا من جهة تقدم الشارحة علىٰ العلم بوجوده، وتأخر الحقيقية عنه(١).

وإنما سميت حقيقية، لأن السؤال بها عن الحقيقة الثابتة ـ والحقيقة باصطلاح المناطقة هي الماهية الموجودة(٢) ـ والجواب عنها يسمىٰ (تعريفاً حقيقياً)، وهو نفسه الذي كان يسمىٰ (تعريفاً

---

(١) يظهر من تعبيرات عدد من المناطقة أنّه لا موقع في هذه المراحل لمرحلة شرح الاسم أي المرحلة الثانية في كلام المصنّف ﷺ، وأنّ «ما» تارة يسأل بها عن المعنىٰ اللغويّ للفظ، ويقع الجواب عنها بالتعريف اللفظيّ، وتارة يسأل بها عن حقيقة الشيء، ويقع الجواب عنها بالتعريف الحقيقيّ.

وأطلق هؤلاء علىٰ «ما» الأولىٰ (ما الشارحة)، وعلىٰ التعريف اللفظيّ (التعريف الاسميّ) و(شرح الاسم)، وهذه اصطلاحات خاصّة بالمرحلة الثانية عند المشهور.

(٢) أي في الخارج. وقد تقدّم في الشرح في مبحث الترادف والتباين معنىٰ الحقيقة والماهيّة، وأنّ المناطقة لم يفرّقوا بينهما في أكثر عباراتهم، وأنّ هذا التفريق كائن علىٰ لسان الحكماء والعرفاء.

اسمياً) قبل العلم بالوجود[١]، ولذا قالوا:

«الحدود[٢] قبل الهَلِيّات البسيطة حدود اسمية، وهي بأعيانها بعد الهَلِيّات تنقلب حدوداً حقيقية»[٣].

ـ وإذا حصلت لك هذه المراحل انتقلت بالطبع إلىٰ:

المرحلة الرابعة: وهي طلب التصديق بثبوت صفة أو حال

---

(١) فإنّ من يجهل بوجود الشيء لا يمكن له أن يسأل عن حقيقته، وإنّما يسأل عن مفهوم الاسم وشرحه ليس غير، فجوابه يعتبر تعريفاً للاسم عنده.

وأمّا إذا علم بوجود الشيء فيمكن له أن يسأل عن حقيقته، فجوابه يعتبر تعريفاً للحقيقة عنده.

فحيوان ناطق نفسه بالنظر إلىٰ اختلاف حالة السائل عن الإنسان بقوله: «ما هو الإنسان؟» تارة يكون تعريفاً لمفهوم الإنسان، فيكون تعريفاً اسمياً، وتارة يكون تعريفاً لحقيقته، فيكون تعريفاً حقيقيّاً.

(٢) قد يطلق الحدّ ـ خصوصاً علىٰ لسان أهل العربيّة والأصول ـ ويراد منه الأعمّ من الحدّ والرسم. فالمراد من الحدود في هذه العبارة ما يعمّ الرسوم أيضاً.

(٣) وقالوا أيضاً ما يرادف هذا القول: «إنّ التعاريف قبل العلم بوجود معرَّفاتها تعاريف اسميّة، وبعد العلم بوجودها تعاريف حقيقيّة».

للشيء[١]، ويسأل عنه بـ(هل) أيضاً، ولكن تسمىٰ هذه (هل المركبة)، لأنه يسأل بها عن ثبوت شيء لشيء بعد فرض وجوده، والبسيطة يسأل بها عن ثبوت الشيء فقط، فيقال للسؤال بالبسيطة مثلاً: هل الله موجود؟ وللسؤال بالمركبة بعد ذلك: هل الله الموجود مريد؟

فإذا أجابك المسؤول عن هل البسيطة أو المركبة[٢] تنزع نفسك إلىٰ:

---

(١) الظاهر أنّ الفرق بين الصفة والحال هنا أنّ:

الصفة: كيفيّة مستقرّة، أو بطيئة الزوال، كالعلم والجمال والناطقيّة والضاحكيّة بالقوّة ونحو ذلك.

والحال: كيفيّة سريعة الزوال، كالقيام والقعود والركوب والأكل والضرب والضاحكيّة بالفعل ونحو ذلك. وإنّما سمّي حالاً لتحوّله وعدم ثبوته.

وكثيراً ما يستعمل أحدهما محلّ الآخر، بل قلّما يفرّق بينهما في كلامهم.

(٢) ظاهر هذه العبارة أنّ المرحلة الخامسة قد تأتي بعد المرحلة الرابعة، وقد تأتي بعد المرحلة الثالثة مباشرة، والسبب في ذلك أنّ العلّة المطلوبة قد تكون علّة وجود نفس الشيء وثبوته، وقد تكون علّة وجود عرض الشيء وثبوته.

ومما يؤيّد: هذا الظهور أنّ المصنّف ﷺ قال هنا في المرحلة الخامسة: «في الجواب عن هل» من دون تقييد «هل» بالمركّبة.

المرحلة الخامسة : وهي طلب العلة ، إما علة الحكم فقط أي البرهان علىٰ ما حكم به المسؤول في الجواب عن هل[١] ، أو علة الحكم وعلة الوجود[٢] معاً ، لتعرف السبب في حصول ذلك الشيء[٣] واقعاً . ويسأل لأجل كل من الغرضين بكلمة (لِمَ) الاستفهامية[٤] ، فتقول لطلب علة الحكم مثلاً : (لِمَ كان الله

---

(١) البسيطة أو المركّبة .

(٢) المراد من علّة الوجود أعمّ من علّة وجود وثبوت نفس الشيء ، وهو الحاصل في المرحلة الثالثة ، وعلّة ثبوت ووجود عرض الشيء من الصفة أو الحال ، وهو الحاصل في المرحلة الرابعة . والوجود كثيراً ما يستعمل بمعنىٰ الثبوت إن لم يكن مرادفاً له .

(٣) المراد من الشيء هنا أعمّ من نفس الموضوع والشيء الثابت للموضوع من الحال والصفة.

(٤) و«**لِمَ**» : في الغرض الأوّل تسمّىٰ (لِمَ الإثباتيّة) ، والعلّة فيه تسمّىٰ (واسطة في الإثبات) ، لأنّها لمجرّد إقناع السائل بالحكم والتصديق ، من دون أن تكون العلّة المذكورة هي العلّة الواقعيّة لوجود الشيء . نظير الاستدلال علىٰ وجود الضياء في العالم بوجود النهار ، مع أنّ العلّة الواقعيّة لضياء العالم هي وجود الشمس لا وجود النهار ، بل وجود الشمس علّة واقعيّة لوجود النهار أيضاً .

و«**لِمَ**» : في الغرض الثاني تسمّىٰ (لِمَ الثبوتيّة) ، والعلّة فيه تسمّىٰ (واسطة في الثبوت) ، لأنّها هي السبب الواقعيّ لثبوت الشيء ووجوده .

مريداً ؟)[1] . وتقول مثلاً لطلب علة الحكم وعلة الوجود معاً : (لِمَ كان المغناطيس جاذباً للحديد ؟) ، كما لو كنت قد سألت[2] : هل المغناطيس جاذب للحديد ؟ فأجاب المسؤول بنعم ، فإن حقك أن تسأل ثانياً عن العلة[3] ، فتقول (لِمَ ؟) .

تلخيص وتعقيب

ظهر مما تقدم أن :

(ما) لطلب تصور ماهية الشيء . وتنقسم إلىٰ الشارحة والحقيقية . ويشتق منها مصدر صناعي ، فيقال : (مائية) ، ومعناه الجواب عن ما . كما أن (ماهية) مصدر صناعي من (ما هو)[4] .

---

(١) فالسؤال هنا ليس لطلب العلّة الواقعيّة لوجود الله سبحانه ، ولا لوجود وثبوت الإرادة له سبحانه ، وإنّما السؤال لطلب علة التصديق بثبوت الإرادة لله سبحانه وتعالىٰ .

(٢) أي في المرحلة الرابعة .

(٣) أي علّة الحكم ، والعلّة الواقعيّة لوجود الجاذبيّة في الحديد .

(٤) **وقيل** : ـ كما نقله الشريف في التعريفات ـ إنّ لفظ «ماهيّة» منسوب إلىٰ «ما» ، والأصل مائيّة ، قلبت الهمزة هاءً لئلّا يشتبه بالمصدر المأخوذ من «ما» .

وقيل : ـ كما نقل عن الحكيم السبزواريّ في بعض حواشي الأسفار ـ إنّه معرّب «مايه» الفارسي ، بمعنىٰ أساس الشيء وأصله .

و(أي) لطلب تمييز الشيء عما يشاركه في الجنس تمييزاً ذاتياً أو عرضياً، بعد العلم بجنسه .

و(هل) تنقسم إلىٰ «بسيطة» ، ويطلب بها التصديق بوجود الشيء أو عدمه ، و«مركبة» ، ويطلب بها التصديق بثبوت شيء لشيء أو عدمه ، ويشتق منها مصدر صناعي ، فيقال : (الهَلِيّة) البسيطة أو المركبة .

و(لِمَ) يطلب بها تارة علة التصديق[1] فقط ، وأخرىٰ علة التصديق والوجود معاً . ويشتق منها مصدر صناعي ، فيقال (لِمِّيَّة) بتشديد الميم والياء ، مثل (كميّة) من (كم) الاستفهامية . فمعنى لِمِّيَّة الشيء : عليَّته .

فروع المطالب

ما تقدم هي أصول المطالب التي يسأل عنها بتلك الأدوات ، وهي المطالب الكلية التي يبحث عنها في جميع العلوم . وهناك مطالب أخرى يسأل عنها بكيف وأين ومتىٰ وكم ومن . وهي مطالب جزئية أي أنها ليست من أمهات المسائل بالقياس إلىٰ المطالب الأولىٰ ، لعدم عموم فائدتها ، فإن ما لا كيفية له مثلاً لا يسأل عنه

---

(١) أي علّة الحكم .

بكيف، وما لا مكان له أو زمان لا يسأل عنه بأين ومتىٰ[١]. علىٰ أنه يجوز أن يستغنىٰ عنها غالباً[٢] بمطلب هل المركبة، فبدلاً عن أن تقول مثلاً: (كيف لون ورق الكتاب؟ وأين هو؟ ومتىٰ طبع؟..) تقول: (هل ورق الكتاب أبيض؟ وهل هو في المكتبة؟ وهل طبع

---

(١) جاء في توحيد الصدوق في باب الرؤية، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إنّ الله عظيم رفيع، لا يقدر العباد علىٰ صفته، ولا يبلغون كنه عظمته، لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير، ولا يوصف بكيف ولا أين ولا حيث، فكيف أصفه بكيف وهو الّذي كيّف الكيف حتّىٰ صار كيفاً، فعرفت الكيف بما كيّف لنا من الكيف، أم كيف أصفه بأين وهو الّذي أيّن الأين حتّىٰ صار أيناً، فعرفت الأين بما أيّن لنا من الأين، أم كيف أصفه بحيث وهو الّذي حيّث الحيث حتّىٰ صار حيثاً، فعرفت الحيث بما حيّث لنا من الحيث، فالله تبارك وتعالىٰ داخل في كلّ مكان، وخارج من كلّ شيء، لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، لا إله إلّا هو العليّ العظيم، وهو اللّطيف الخبير».

(٢) إنّما قال غالباً، لأنّ «هل» المركبّة لا تقوم مقام هذه الأدوات إلّا إذا عرف المطلب، وسئل عن تعيّنه، كما هو الحاصل غالباً، وأمّا إذا لم يعرف المطلب فلا تقوم مقامها.

فإنّ من لا يعرف الدار مثلاً لا يقول: هل محمّد في الدار؟ وإنّما يسأل بقوله: أين محمّد؟ وإنّ من لا يعرف المكتبة مثلاً لا يقول: هل الكتاب في المكتبة؟ وإنّما يسأل بقوله: أين الكتاب؟

هذا العام؟ . .) وهكذا. ولذا وصفوا هذه المطالب بالفروع، وتلك بالأصول.

التعريف

تمهيد :

كثيراً ما تقع المنازعات في المسائل العلمية وغيرها حتىٰ السياسية لأجل الإجمال في مفاهيم الألفاظ التي يستعملونها، فيضطرب حبل التفاهم، لعدم اتفاق المتنازعين علىٰ حدود معنىٰ اللفظ، فيذهب كل فرد منهم إلىٰ ما يختلج في خاطره من المعنى. وقد لا تكون لأحدهم صورة واضحة للمعنى مرسومة بالضبط في لوحة ذهنه، فيقنع ـ لتساهله أو لقصور مداركه ـ بالصورة المطموسة المضطربة، ويبني عليها منطقه المزيف.

وقد يتبع الجدليون والساسة ـ عن عمد وحيلة ـ ألفاظاً خلابة غير محدودة المعنى بحدود واضحة، يستغلون جمالها وإبهامها للتأثير علىٰ الجمهور، وليتركوا كل واحد يفكر فيها بما شاءت له خواطره الخاطئة أو الصحيحة، فيبقىٰ معنىٰ الكلمة بين

أفكار الناس كالبحر المضطرب . ولهذا تأثير سحري عجيب في الأفكار .

ومن هذه الألفاظ كلمة (الحرية) التي أخذت مفعولها من الثورة الفرنسية ، وأحدثت الانقلابات الجبارة في الدولة العثمانية والفارسية ، والتأثير كله لإجمالها وجمالها السطحي الفاتن ، وإلاّ فلا يستطيع العلم أن يحدها بحد معقول يتفق عليه .

ومثلها كلمة (الوطن) الخلابة التي استغلها ساسة الغرب لتمزيق بعض الدول الكبرىٰ ، كالدولة العثمانية . وربما يتعذر علىٰ الباحث أن يعرف اثنين كانا يتفقان علىٰ معنىً واحد واضح كل الاتفاق يوم ظهور هذه الكلمة في قاموس النهضة الحديثة ، فما هي مميزات الوطن ؟ أهي اللغة أم لهجتها أم اللباس أم مساحة الأرض أم اسم القُطر والبلد ؟ بل كل هذا غير مفهوم حتىٰ الآن علىٰ وجه تتفق عليه جميع الناس والأمم . ومع ذلك نجد كل واحد منا في البلاد العربية يدافع عن وطنه ، فلماذا لا تكون البلاد العربية أو البلاد الإسلامية كلها وطناً واحداً ؟

فمن الواجب علىٰ من أراد الاشتغال بالحقائق ـ لئلا يرتطم

هـو والمشتغل معه في المشاكل ـ أن يفرغ مفردات مقاصده في قالب سهل من التحديد والشرح ، فيحفظ ما يدور في خلده من المعنى في آنية من الألفاظ وافية به ، لا تفيض عليها جوانبها ، لينقله إلىٰ ذهن السامع أو القارئ كما كان مخزوناً في ذهنه بالضبط . وعلىٰ هذا الأساس المتين يبنى التفكير السليم[١] .

ولأجل أن يتغلب الإنسان علىٰ قلمه ولسانه وتفكيره لا بُدّ له من معرفة أقسام التعريف وشروطه وأصوله وقواعده ، ليستطيع أن يحتفظ في ذهنه بالصور الواضحة للأشياء أوّلاً ، وأن ينقلها إلىٰ أفكار غيره صحيحة[٢] ثانياً . . . فهذه حاجتنا لمباحث التعريف[٣] .

---

(١) وإلّا فإنّ كثيراً من المشاكل والخلافات تعود إلىٰ نزاعات لفظيّة ، فكم من مسألة دام فيها الخلاف والنزاع بين العلماء أعواماً بل قروناً متطاولة ، وفي النهاية ينكشف أنّ نزاعهم كان لفظيّاً ، وأنّ المثبتين يقصدون معنىً معيّناً من اللفظ ، والنافين يقصدون معنىً آخر منه ، من دون أن يلتفت أحدهما للآخر .

(٢) في الطبعة الثالثة «إلىٰ إفكاره غير صحيحة» ، وهو من خطأ النسخ . والصحيح ما أثبتناه عن الطبعة الثانية .

(٣) فليست حاجتنا لمباحث التعريف هي معرفة التعريف الشخصيّ ←

أقسام التعريف

التعريف : حد ورسم .

الحد والرسم : تام وناقص .

سبق أن ذكرنا (التعريف اللفظي) . ولا يهمنا البحث عنه في هذا العلم ، لأنه لا ينفع إلّا لمعرفة وضع اللفظ لمعناه ، فلا يستحق اسم التعريف إلّا من باب المجاز والتوسع[(١)] . وإنما غرض المنطقي من (التعريف) هو المعلوم التصوري الموصل إلىٰ مجهول تصوري ، الواقع جواباً عن (ما) الشارحة أو الحقيقية[(٢)] . ويقسم

للمجهول المعيّن ، وإنّما معرفة كيفيّة التعريف .

وأما معرفة التعريف الشخصيّ للأشياء المعيّنة المجهولة ، فلا بُدّ فيها من الرجوع إلىٰ العلم المرتبط بذلك المجهول .

(١) لما تقدّم في الشرح من أنّ التعريف اللفظيّ لا يأتي بمعنىً جديد مجهول ، وإنّما يأتيبلفظ آخر مرادف للّفظ الأوّل ، موضوعٍ لمعنىً معلوم .

(٢) **قد يشكل** : بأنّه لا يمكن الوصول إلىٰ المعرَّف ، لأنّه إمّا أن يكون مجهولاً أو معلوماً ، فإذا كان مجهولاً يستحيل أن يطلب ، لعدم التفات

إلىٰ حد ورسم ، وكل منهما إلىٰ تام وناقص .

١ ـ الحد التام

وهو التعريف بجميع ذاتيات المعرَّف (بالفتح) ، ويقع بالجنس والفصل[1] القريبين ، لاشتمالهما علىٰ جميع ذاتيات

الذهن إليه ، وإذا كان معلوماً فليس هناك شيء مجهول يراد الكشف عنه ، ويكون تحصيل المعرَّف تحصيلاً للحاصل .

ويجاب : بأنّ المعرَّف ليس هو مجهولاً مطلقاً حتّىٰ يستحيل طلبه ، ولا هو معلوماً مطلقاً حتّىٰ يكون تحصيله تحصيلاً للحاصل ، وإنّما هو معلوم من جهة ، ومجهول من جهة ، فيكون مجهولاً نسبيّاً ، فالمراد هو الوصول إلىٰ الجهة المجهولة فيه .

كما لو علم معنىٰ اللفظ وجهل تفصيله ، فيطلب الوصول إلىٰ هذا التفصيل المجهول ، أو علم تفصيله ، ولكن جهلت حقيقة الشيء ، فيطلب الوصول إلىٰ هذه الحقيقة المجهولة .

(١) وهذا يقتضي أن تكون الماهيّة المعرَّفة ماهيّة مركّبة لا بسيطة . وعليه ، فلا يقع الحدّ التامّ لذات الله سبحانه وتعالىٰ . وكذا لا يقع للجنس العالي .

نعم : يفرّق بين ذات الله سبحانه والجنس العالي بأنّ ذات الله سبحانه لا تُحدّ ولا يحدّ بها ، لعدم تركّب الغير منها ، بخلاف الجنس العالي ، فإنّه

المعرف ، فإذا قيل : ما الإنسان ؟

فيجوز أن تجيب ـ أولاً ـ بأنه : (حيوان ناطق) . وهذا حد تام فيه تفصيل ما أجمله اسم الإنسان ، ويشتمل علىٰ جميع ذاتياته ، لأن مفهوم الحيوان ينطوي فيه الجوهر والجسم النامي والحساس المتحرك بالإرادة . وكل هذه أجزاء وذاتيات للإنسان .

ويجوز أن تجيب ـ ثانياً ـ بأنه : (جسم نام حساس متحرك بالإرادة ، ناطق) . وهذا حد تام أيضاً للإنسان[1] عين الأوّل في المفهوم ، إلّا أنه أكثر تفصيلاً ، لأنك وضعت مكان كلمة (حيوان) حده التام . وهذا تطويل وفضول لا حاجة إليه ، إلّا إذا كانت ماهية

لا يُحدّ ، ولكن يحدّ به لتركّب الغير منه .

وقياساً علىٰ ذلك : فإنّ النوع السافل يحدّ لتركّبه ، ولا يحدّ به لعدم تركّب الغير منه ، والنوع المتوسّط يحدّ لتركّبه ، ويحدّ به لتركّب الغير منه . فكلّ مركّب يحدّ ، وكلّ بسيط لايحدّ . وهما إن تركّب منهما غيرهما يحدّ بهما ، وإلّا فلا .

(١) **قد يشكل** : بأنّ مثل هذا التعريف ليس حدّاً تامّاً ، لأنّه لم يقع بالجنس والفصل القريبين ، وإنّما هو بالفصل القريب مع الحدّ التامّ للجنس القريب .

ويمكن الجواب عنه : بأن الحدّ التامّ للجنس القريب بمنزلة الجنس القريب نفسه ، لأنّه مساوٍ له في المفهوم ، وإن كان أكثر تفصيلاً منه .

الحيوان مجهولة للسائل، فيجب.

ويجوز أن تجيب ـ ثالثاً ـ بأنه: (جوهر قابل للأبعاد الثلاثة نام حساس متحرك بالإرادة، ناطق)، فتضع مكان كلمة (جسم) حده التام، فيكون المجموع حداً تاماً للإنسان أكثر تفصيلاً من الجواب الثاني، وأكثر فضولاً، إلّا إذا كانت ماهية الجسم مجهولة أيضاً للسائل، فيجب.

وهكذا إذا كان الجوهر مجهولاً تضع مكانه حده التام ـ إن وجد[1] ـ حتىٰ ينتهي الأمر إلىٰ المفاهيم البديهية الغنية عن التعريف، كمفهوم الموجود والشيء..... وقد ظهر من هذا البيان:

أولاً: أن الجنس والفصل القريبين تنطوي فيهما جميع ذاتيات المعرَّف، لا يشذ منها جزء أبداً، ولذا سمي الحد بهما (تاماً)[2].

---

(١) إشارة إلىٰ عدم وجوده له، لما تقدّم أنّ الجوهر جنس عالٍ، فلا يكون له حدّ تام. وأمّا ما ذكر من التعريف له بقولهم: الجوهر هو الموجود لا في موضوع، فهو تعريف بالخاصّة، فيكون رسماً لا حدّاً.

(٢) وإنّما سمّي (حدّاً): إمّا لأنّ التحديد في اللغة هو التمييز ←

وثانياً : أن لا فرق في المفهوم بين الحدود التامة المطولة والمختصرة ، إلّا أن المطولة أكثر تفصيلاً . فيكون التعريف بها واجباً تارة وفضولاً أخرىٰ .

وثالثاً : أن الحد التام يساوي المحدود في المفهوم ، كالمترادفين[١] ، فيقوم مقام الاسم بأن يفيد فائدته ، ويدل علىٰ ما يدل عليه الاسم اجمالاً .

ورابعاً : أن الحد التام يدل علىٰ المحدود بالمطابقة[٢] .

والتبيين . يقال : حدَّ الشيءَ عن الشيء إذا ميّزه . ويقال : حدَّ الأمرَ إذا بيّنه . والحدّ تامّاً كان أو ناقصاً يميّز المعرَّف عن غيره ويبيّنه .

أو لأنّ الحدّ في اللغة هو المنع . والحدّ تامّاً كان أو ناقصاً لاختصاصه بالمحدود يمنع الأغيار من الدخول فيه . وهذه المناسبة وإن وجدت في الرسم أيضاً ، إلّا أنّها لم تلحظ ، ولوحظت بدلها مناسبة أخرىٰ ، وهو غير ضائر ، كما تقدّم .

هذا، وقد تقدّم في الشرح أنّ الحدّ يطلق كثيراً ويراد منه مطلق المعرِّف الشامل لجميع أقسامه الأربعة ، خصوصاً علىٰ لسان أهل العربيّة والأصول .

(١) وليسا بمترادفين حقيقة ، لأنّ الحدّ التامّ مركّب ، والترادف والتباين من تقسيمات اللفظ المفرد ، كما تقدّم .

(٢) لأنّه اشتمل علىٰ جميع ذاتيّات المعرَّف . بخلاف باقي أقسام التعريف فإنّها تدّل علىٰ المعرَّف بالالتزام ، كما سيأتي .

٢ ـ الحد الناقص

هو التعريف ببعض ذاتيات المعرف (بالفتح)، ولا بُدّ أن يشتمل علىٰ الفصل القريب علىٰ الأقل[(١)]. ولذا سمي (ناقصاً). وهو يقع تارة بالجنس البعيد والفصل القريب، وأخرىٰ بالفصل وحده[(٢)].

---

(١) لئلا يكون التعريف بالأعمّ مصداقاً، وهو غير جائز كما سيأتي. والجنس وحده أعمّ من نوعه، وكذا الجنس مع الفصل البعيد.

(٢) منع قوم من التعريف بالمفرد، فمنعوا من التعريف بالفصل وحده، وكذا بالخاصّة وحدها، وقصروا الرسم التامّ علىٰ التعريف بالجنس القريب مع الخاصّة، والرسمَ الناقص علىٰ التعريف بالجنس البعيد مع الخاصّة.

وقد علّل العلّامة الحلّيّ في «القواعد الجليّة» هذا المنع بأنّ الفصل وحده أو الخاصّة وحدها لا يفيدان تصوّر الحقيقة، ولا تمييز الماهيّة عمّا عداها، لأنّ الناطق في تعريف الإنسان مثلاً إنّما يدلّ علىٰ شيء ما ذي نطق، من غير التفات إلىٰ كونه حيواناً أو لم يكن، والضاحك في تعريف الإنسان مثلاً إنّما يدلّ علىٰ شيء ما ذي ضحك، من غير التفات إلىٰ كونه حيواناً أو لم يكن، فيحتمل أن يكون ذلك الشيء أعمّ من الإنسان، أو أخصّ، أو مساوياً، أو مبايناً. فالناطق أو الضاحك من غير التقييد بما يدلّ علىٰ تخصيصهما بالإنسان كالحيوان مثلاً لا يفيدان تصوّر حقيقة الإنسان، ولا تمييزها عمّا عداهما.

مثال الأوّل: تقول لتحديد الإنسان: (جسم نام... ناطق)، فقد نقصت من الحد التام المذكور في الجواب الثاني المتقدم صفة (حساس متحرك بالارادة)، وهي فصل الحيوان، وقد وقع النقص مكان النقط بين جسم نام وبين ناطق، فلم يكمل فيه مفهوم الإنسان.

ومثال الثاني: تقول لتحديد الإنسان أيضاً: (... ناطق)، فقد نقصت من الحد التام الجنس القريب كله. فهو أكثر نقصاناً من الأوّل، كما ترىٰ... وقد ظهر من هذا البيان:

أولاً: أن الحد الناقص لا يساوي المحدود في المفهوم، لأنه يشتمل علىٰ بعض أجزاء مفهومه[1]، ولكنه يساويه في المصداق.

وثانياً: أن الحد الناقص لا يعطي للنفس صورة ذهنية كاملة للمحدود مطابقة له، كما كان الحد التام، فلا يكون تصوره تصوراً للمحدود بحقيقته، بل أكثر ما يفيد تمييزه عن جميع ما عداه تمييزاً ذاتياً فحسب.

وثالثاً: أنه لا يدلّ علىٰ المحدود بالمطابقة، بل بالالتزام، لأنه

---

(١) فيكون أعمّ منه مفهوماً، لأنّ مفهوم الإنسان مثلاً هو الحيوان الناطق، بينما مفهوم الناطق وحده هو شيء ما له النطق، من غير التفات إلىٰ كونه حيواناً أو لم يكن. وكذا الجسم النامي الناطق، فإنّ مفهومه جسم ما له النموّ والنطق، من غير التفات إلىٰ كونه حيواناً أو لم يكن.

من باب دلالة الجزء المختص على الكل[١] .

٣ ـ الرسم التام

وهو التعريف بالجنس[٢] والخاصة[٣] ، كتعريف الإنسان بأنه (حيوان ضاحك) ، فاشتمل على الذاتي والعرضي . ولذا سمي (تاماً)[٤] .

---

(١) أي دلالة اللفظ الموضوع للجزء المختصّ على الجزء المختصّ وعلى الجزء الآخر من المركّب ، كدلالة لفظ الناطق في قولنا : «الإنسان ناطق» على الناطقيّة وعلى الحيوانيّة ، وكدلالة لفظ الجسم النامي الناطق في قولنا : «الإنسان جسم نامٍ ناطق» على الجسميّة الناميّة والناطقيّة ، وعلى الحسّاسيّة والتحرّك بالإرادة .

(٢) سواء كان جنساً قريباً أو بعيداً ، على خلاف في البعيد ، كما سيأتي .

(٣) أي المساوية الشاملة لكلّ أفراد المعرَّف ، لا المختصّة ببعض الأفراد ، لاشتراط أن يكون التعريف جامعاً ، أي أن لا يكون أخصّ مصداقاً ، كما سيأتي .

(٤) في مقابل الرسم الناقص . أو لمشابهته للحدّ التامّ ، من جهة اشتماله على الجنس ، وعلى ما يميّز المعرَّف عن مشاركاته في ذلك الجنس.

وإنّما سمّي (رسماً) لأنّ الرسم في اللّغة آثار الدار بعد خرابها ، والرسمُ هنا يشتمل على الأمر الخارج اللازم ، وهو أثر من آثار المعرَّف .

٤ ـ الرسم الناقص

وهو التعريف بالخاصة وحدها ، كتعريف الإنسان بأنه (ضاحك) ، فاشتمل علىٰ العرضي فقط ، فكان (ناقصاً) .

وقيل[١]: إن التعريف بالجنس البعيد والخاصة معدود من الرسم الناقص ، فيختص التام بالمؤلف من الجنس القريب والخاصة فقط .

ولا يخفىٰ أن الرسم مطلقاً كالحد الناقص لا يفيد إلّا تمييز المعرف (بالفتح) عن جميع ما عداه فحسب ، إلّا أنه يميزه تمييزاً عرضياً . ولا يساويه إلّا في المصداق ، لا في المفهوم . ولا يدل عليه إلّا بالالتزام . كل هذا ظاهر مما قدمناه[٢] .

---

(١) من القائلين القاضي والكاتبيّ والقطب .

(٢) **قد يشكل** : علىٰ هذا التقسيم للتعريف بهذه الأقسام الأربعة بأنّ ظاهره عدم جواز استعمال العرض العامّ في التعريف ، لا منفرداً ولا منضمّاً ، مع أنّه قد صرّح بعض المتأخّرين ـ كالعلّامة في شرح التجريد ، والقطب الشيرازيّ في الدرّة ـ بجواز التعريف بالعرض العامّ منضمّاً إلىٰ أمر يجعله مختصّاً بالمعرَّف ، كتعريف الإنسان بأنّه منتصب القامة بادي البشرة ، فإنّ منتصب القامة منفرداً عرض عامّ للإنسان ، وكذا بادي البشرة ، ولكنّ مجموعهما خاصّ بالإنسان .

ويمكن أن يجاب : بأنّ هذا العرض العامّ المنضمّ داخل في الخاصّة ، إذ تقدّم في مبحث الكلّيّات الخمسة أنّ الخاصّة قد تكون مفردة ، وقد تكون مركّبة ، نحو مستقيم القامة بادي البشرة للإنسان .

إنارة

إن الأصل في التعريف هو الحد التام، لأن المقصود الأصلي من التعريف أمران:

الأوّل: تصور المعرف (بالفتح) بحقيقته، لتتكون له في النفس صورة تفصيلية واضحة.

والثاني: تمييزه في الذهن عن غيره تمييزاً تاماً(١).

ولا يؤدّىٰ هذان الأمران إلّا بالحد التام. وإذ يتعذر الأمر الأوّل يكتفىٰ بالثاني. ويتكفل به الحد الناقص والرسم بقسميه.

---

(١) والأمر الثاني لا بُدّ منه سواء تحقّق الأمر الأوّل أو لم يتحقّق.

ولأجل لابديّة الأمر الثاني اشترط المتأخّرون المساواة بين المعرِّف والمعرَّف، ولم يجوّزا التعريف بالأعمّ أو بالأخصّ.

أمّا المتقدّمون فذهبوا إلىٰ الاكتفاء بإفادة المعرِّف تصوّرَ المعرَّف بوجه ما، وبالتالي لم يشترطوا المساواة بين المعرِّف والمعرَّف.

وقد خرّج الشريف في حاشية الشمسيّة اشتراط المتأخّرين للمساواة بقوله: «إلّا أنّ المتأخّرين لمّا رأوا أنّ التّصوّر الذي يمتاز معه المتصوَّر عن بعض ما عداه في غاية النقصان لم يلتفتوا إليه، وشرطوا المساواة بين المعرِّف والمعرَّف، وأخرجوا الأعمّ والأخصّ عن صلاحيّة التعريف بهما».

والأقدم[1] تمييزه تمييزاً ذاتياً ، ويؤدىٰ ذلك بالحد الناقص ، فهو أولىٰ من الرسم . والرسم التام أولىٰ من الناقص .

إلّا أن المعروف عند العلماء أن الاطلاع علىٰ حقائق الأشياء وفصولها من الأمور المستحيلة أو المتعذرة[2] . وكل ما يذكر من

---

(١) كذا في الطبعة الثانية. والمراد أنّ مرتبة تمييزه تمييزاً ذاتيّاً أقدم من مرتبة تمييزه تمييزاً عرضيّاً. وفي الطبعة الثالثة «والَّا قدم»، وهو غير صحيح، إذ لا معنىٰ له. ولعلّ الأصحّ من كلّ ذلك حذف «الا»، فتكون العبارة «وقدّم تمييزه...».

(٢) إذ لا يعلم بحقائق الأشياء وبواطنها إلّا خالقها سبحانه وتعالىٰ ، ومن أطلعهم الله سبحانه عليها . فيشتبه عندنا الجنس بالعرض العامّ ، والفصل بالخاصّة ، فلا يمكن الوصول إلىٰ المعرفة التامّة لحقائق الأشياء .

والشاهد علىٰ ذلك : تبدّل كثير من النظريّات والحقائق والبديهيّات بتبدّل العصور والأعوام . وهل يمكن القطع بعدم انقراض النظريّات الحديثة في الأزمان القريبة الآتية ؟

لكن : هذا كلّه-بالنسبة إلىٰ حقائق الأشياء بالمعنىٰ الاصطلاحيّ ، أي الماهيّات الموجودة في الخارج . ولذا قال المصنّف ﷺ «حقائق الأشياء وفصولها ».

أمّا بالنسبة إلىٰ المفاهيم اللغويّة والاصطلاحيّة فأمرها سهل ، كما ذكر الشريف في حاشية الشمسيّة معلّلاً إيّاه بأنّ اللّفظ إذا وضع في اللّغة أو الاصطلاح لمفهوم مركّب فما كان داخلاً فيه كان ذاتيّاً له ، وما كان خارجاً عنه كان عرضيّاً له . غاية الأمر أنّ حدود هذه المفاهيم ورسومها لا تكون إلّا حدوداً ورسوماً بحسب شرح الاسم لا الحقيقة .

الفصول فإنما هي خواص لازمة[١] تكشف عن الفصول الحقيقية[٢].

فالتعاريف الموجودة بين أيدينا أكثرها أو كلها رسوم تشبه الحدود.

فعلىٰ من أراد التعريف أن يختار الخاصة اللازمة البينة بالمعنىٰ الأخص، لأنها أدل علىٰ حقيقة المعرَّف وأشبه بالفصل. وهذا أنفع الرسوم في تعريف الأشياء. وبعده في المنزلة التعريف بالخاصة اللازمة البينة بالمعنىٰ الأعم. أما التعريف بالخاصة الخفية غير البينة فإنها لا تفيد تعريف الشيء لكل أحد[٣]، فإذا عرفنا

---

(١) لماهيّة المعرَّف.

(٢) فتذكر بدلاً عنها، وتشير إليها، وتسمّىٰ (الفصول المنطقيّة) ـ كما تقدّمت الإشارة إليه في شرح مبحث الكلّيّات ـ لأنّ المناطقة يسمّونها فصولاً علىٰ سبيل التساهل والتجوز، في مقابل (الفصول الاشتقاقيّة)، وهي الفصول الحقيقيّة التي تشتقّ منها الفصول المنطقيّة.

فتراهم يسمّون الناطق مثلاً فصلاً للإنسان، لأنّهم يشيرون به إلىٰ الفصل الحقيقي المجهول للإنسان، مع احتمالهم أنّه هو الفصل الحقيقي، بينما لا يسمّون الضاحك فصلاً له، لأنّهم لا يشيرون به إلىٰ الفصل الحقيقيّ له.

ومن هنا: يعلم أنّ المراد من الكشف في عبارة المصنّف ﵀ ليس الكشف الحقيقيّ عن الفصول الحقيقيّة، كيف والأخيرة لا يمكن الاطّلاع عليها. وإنّما المراد من الكشف الإشارة إلىٰ الفصول الحقيقيّة، أو الكشف الحقيقيّ عن وجود الفصول الحقيقيّة إجمالاً، لا عن حقائقها.

(٣) وإنّما تفيد تعريفه لبعض الناس.

المثلث بأنه (شكل زواياه تساوي قائمتين) فإنك لم تعرفه إلّا للهندسي المستغني عنه .

التعريف بالمثال
و
الطريقة الاستقرائية

كثيراً ما نجد العلماء ـ لا سيما علماء الادب ـ يستعينون علىٰ تعريف الشيء بذكر أحد أفراده ومصاديقه مثالاً له. وهذا ما نسميه (التعريف بالمثال)، وهو أقرب إلىٰ عقول المبتدئين في فهم الأشياء وتمييزها.

ومن نوع التعريف بالمثال (الطريقة الاستقرائية)[١] المعروفة في هذا العصر، التي يدعو لها علماء التربية لتفهيم الناشئة، وترسيخ القواعد والمعاني الكلية في أفكارهم.

وهي: أن يكثر المؤلف أو المدرس ـ قبل بيان التعريف أو القاعدة ـ من ذكر الأمثلة والتمرينات، ليستنبط الطالب بنفسه

---

(١) ظاهر العبارة أنّ التعريف بالمثال اصطلاح يشمل التعريف بمثال واحد والطريقة الاستقرائيّة، فيكون المقصود من التعريف بالمثال التعريف بجنس المثال.

المفهوم الكلي أو القاعدة. وبعدئذ تعطىٰ له النتيجة بعبارة واضحة، ليطابق بين ما يستنبط هو، وبين ما يعطىٰ له بالأخير من نتيجة.

والتعريف بالمثال ليس قسماً خامساً للتعريف، بل هو من التعريف بالخاصة، لأن المثال مما يختص بذلك المفهوم، فيرجع إلىٰ (الرسم الناقص)[1]. وعليه، يجوز أن يكتفىٰ به في التعريف

---

(١) **قد يشكل**: بأنّ المثال ليس عرضيّاً يحمل علىٰ مفهوم المعرَّف الممثَّل له، فكيف يكون خاصّة؟ ولذا قال القطب في شرح المطالع، في باب التعريف: «وإن كان ـ أي التعريف ـ بغير الذاتيّات والعرضيّات فهو التعريف بالمثال».

ثمّ علىٰ فرض كون المثال خاصّة فإنّها ليست خاصّة شاملة مساوية للمعرَّف، إذ إنّ المثال أخصّ من الممثَّل له، لأنّه أحد أفراده، بينما يشترط في المعرِّف أن يكون مساوياً للمعرَّف.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأنّ المعرِّف ليس هو نفس المثال فحسب، وإنّما هو متعلق الجار والمجرور المحذوف، مع الجار والمجرور، نحو «ممثَّل بزيد» في قولنا: «الإنسان كزيد»، ونحو «ممثَّل بضَرَبَ» في قولنا: «الفعل كضَرَبَ». وهذا محمول عرضيّ غير أخصّ من الممثَّل له.

وبناءً علىٰ هذا: ينبغي في عبارة المصنِّف ﷺ أن يبدل قوله: «لأنّ

⇐

من دون ذكر التعريف المستنبط، إذا كان المثال وافياً بخصوصيات الممثل له[(١)].

التعريف بالتشبيه

مما يلحق بالتعريف بالمثال ويدخل في الرسم الناقص أيضاً (التعريف بالتشبيه). وهو أن يشبّه الشيء المقصود تعريفه بشيء آخر لجهة شبه بينهما، علىٰ شرط أن يكون المشبه به معلوماً عند المخاطب بأن له جهة الشبه هذه.

المثال ممّا يختصّ بذلك المفهوم» بقوله «لأنّ التمثيل بالمثال ممّا يختصّ ...».

ويمكن أن يشكل علىٰ هذا الجواب: بأنّ هذا المتعلّق صحيح أنّه ليس بأخصّ من المعرَّف الممثَّل له، لكنّه ليس مساوياً له، وإنّما هو أعمّ منه، فيكون عرضاً عامّاً، لأنّ التمثيل بأحد أفراد الشيء يمكن أن يستعمل أيضاً لجنس ذلك الشيء مثلاً، فإنّه يجوز أن يقال في المثالين المتقدّمين: «الحيوان ممثَّل بزيد» و«الكلمة ممثَّلة بضرب» ونحو ذلك. وبناءً علىٰ ذلك يدخل التعريف بالمثال في التعريف اللّفظيّ، لا الاسميّ ولا الحقيقيّ.

(١) بأن لا يكون مثالاً خفيّاً لا يقوىٰ علىٰ تمييز المعرَّف الممثَّل له عمّا عداه تمييزاً تامّاً.

ومثاله تشبيه الوجود بالنور[1] ، وجهة الشبه بينهما أن كلا منهما ظاهر بنفسه مظهر لغيره.

وهذا النوع من التعريف ينفع كثيراً في المعقولات الصرفة، عندما يراد تقريبها إلىٰ الطالب بتشبيهها بالمحسوسات ، لأن المحسوسات إلىٰ الأذهان أقرب ، ولتصورها آلف . وقد سبق منا تشبيه كل من النسب الأربع بأمر محسوس تقريباً لها ، فمن ذلك تشبيه المتباينين بالخطين المتوازيين ، لأنهما لا يلتقيان أبداً . ومن هذا الباب المثال المتقدم ، وهو تشبيه الوجود بالنور ، ومنه تشبيه التصور الآلي (كتصور اللفظ آلة لتصور المعنى) بالنظر إلىٰ المرآة بقصد النظر إلىٰ الصورة المنطبعة فيها .

شروط التعريف

الغرض من التعريف ـ علىٰ ما قدمنا ـ تفهيم مفهوم المعرف

---

(١) **في قولنا** : الوجود يشبه النور . فالمحمول هو قولنا : «يشبه النور» ، وليس النور المشبّه به ، لأنّ نفس المشبّه به لا يحمل علىٰ المشبّه .

ولكن يشكل : بنظير ما أشكلنا به فيالتعريف بالمثال ، وهو أن التشبيه بشيء ليس خاصّة بالمشبّه ، وإنّما هو عرض عامّ له ، فكما أنّ الوجود مثلاً يُشبّه بالنور ، فإنّ غير الوجود يمكن أن يشبّه به أيضاً . وبناءً علىٰ ذلك يدخل التعريف بالتشبيه فيالتعريف اللفظيّ ، لا الاسميّ ولا الحقيقيّ .

(بالفتح) وتمييزه عما عداه. ولا يحصل هذا الغرض إلّا بشروط خمسة[١]:

الأول: أن يكون المعرف (بالكسر) مساوياً للمعرف (بالفتح) في الصدق، أي يجب أن يكون المعرف (بالكسر) مانعاً جامعاً. وإن شئت قلت: (مطّرداً منعكساً).

ومعنىٰ مانع أو مطرد أنه لا يشمل إلّا أفراد المعرف (بالفتح)، فيمنع من دخول أفراد غيره فيه. ومعنى جامع أو منعكس أنه يشمل جميع أفراد المعرف (بالفتح) لا يشذ منها فرد واحد[٢].

فعلىٰ هذا لا يجوز التعريف بالأمور الآتية:

---

(١) منها شروط معنويّة، وهي الشروط الأربعة الأولىٰ المذكورة هنا. ومنها شروط لفظيّة، وهي مجموعة في الشرط الخامس المذكور هنا.

(٢) **وبعبارة أخرىٰ**: أنّ التساوي بين المعرِّف والمعرَّف صدقاً هو التصادق بينهما، أي كلّما صدق أحدهما صدق الآخر.

فمعنىٰ كون المعرِّف مطّرداً أنّه كلّما صدق المعرِّف صدق المعرَّف. ولازم ذلك منع المعرِّف من دخول الأغيار. فيكون المعرِّف مطّرداً مانعاً.

ومعنىٰ كون المعرِّف منعكساً أنّ القضيّة السابقة تنعكس لغويّاً فيه، أي كلّما صدق المعرَّف صدق المعرِّف. ولازم ذلك جمع المعرِّف لكلّ أفراد المعرَّف. فيكون المعرِّف منعكساً جامعاً.

١ ـ بالأعم : لأن الأعم لا يكون مانعاً[١] ، كتعريف الإنسان بأنه حيوان يمشي علىٰ رجلين، فإن جملة من الحيوانات تمشي علىٰ رجلين[٢] .

٢ ـ بالأخص : لأن الأخص لا يكون جامعاً[٣]، كتعريف الإنسان بأنه حيوان متعلم ، فإنه ليس كلما صدق عليه الإنسان هو متعلم[٤] .

---

(١) **نعم** : يجوز ذلك في التعاريف اللّفظيّة ، كما صرّحوا ، مثل «سعدانة نبت» ، و«العنب فاكهة» .

(٢) أجاز المتقدّمون التعريف بالأعمّ في غير الحدّ التّامّ ، سواء كان بالذاتيّ الأعمّ ، كتعريف الإنسان بالحيوان ، أو بالعرضيّ الأعمّ كتعريف الإنسان بالماشي .

(٣) **وقيل أيضاً** : لأنّ الأخصّ أقلّ وجوداً في العقل ، وأخفىٰ في نظره ، ولذا ربّما نتصوّر الأعمّ ، ولا نتصوّر معه الأخصّ ، مع أنّه يشترط في المعرِّف أن يكون أجلىٰ مفهوماً وأعرف من المعرَّف .

وقيل أيضاً : لأنّ التعريف بالأخص يستلزم الدور ، لأننا إذا عرّفنا الحيوان بالإنسان مثلاً توقّفت معرفة الحيوان علىٰ الإنسان ، ومعرفة الإنسان علىٰ الحيوان ، لأنّ الإنسان حيوان ناطق .

لكن : هذا الدور لا يتحقّق إلّا إذا كان الأعم ذاتيّاً للأخصّ ، كالمثال المذكور ، وأمّا في غير ذلك فلا تحقّق للدور فيه من هذه الجهة ، كتعريف الحيوان بأنّه ضاحك ، فإنّ الضاحك لا تتوقّف معرفته علىٰ الحيوان .

(٤) أجاز المتقدّمون التعريف بالعرضيّ الأخص ، أي بالخاصّة غير

٣ ـ بالمباين: لأن المتباينين لا يصح حمل أحدهما علىٰ الآخر، ولا يتصادقان أبداً[(١)] .

الثاني: أن يكون المعرِّف (بالكسر) أجلىٰ مفهوماً وأعرف عند المخاطب من المعرَّف (بالفتح)[(٢)] . وإلّا فلا يتم الغرض من

الشاملة لكلّ أفراد موضوعها، إمّا مع الجنس، فيكون رسماً تامّاً، نحو «الحيوان جسم نامٍ ضاحك»، أو بدون الجنس، فيكون رسماً ناقصاً، نحو «الحيوان ضاحك».

وقد جوّز بعضهم ـ كالشريف ـ التعريف بمطلق الأخصّ، سواء كان ذاتيّاً أو عرضيّاً.

(١) وكذا لا يجوز التعريف بالأعمّ والأخص من وجه، كتعريف الإنسان بأنّه حيوان أبيض، وذلك لأنّه لا يكون جامعاً، ولا مانعاً.

(٢) **قد يشكل**: بأنّ المعرَّف مجهول وليس جليّاً ومعروفاً حتّىٰ يكون المعرِّف أجلىٰ منه وأعرف.

ويمكن أن يجاب عليه: إمّا بأنّ المعرَّف لا بُدّ أن يكون معروفاً وجليّاً بوجه ما، لعدم إمكان التوجّه إلىٰ المجهول المطلق، كما تقدّم.

أو أنّ أفعل التفضيل يجوز استعماله عارياً عن معنىٰ التفضيل قياساً، كما عليه بعض النحويّين، نحو قوله تعالىٰ: ﴿**رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ**﴾ أي عالم، و﴿**وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ**﴾ أي هيّن.

ويشكل: علىٰ الأخير بأن محلّ ورود أفعل التفضيل كذلك فيما إذا لم يقترن بمن الجارّة، فإنّ المقترن بها لا يصحّ تجريده عن معنىٰ التفضيل أصلاً، لا قياساً ولا سماعاً، وإنّ «من» هذه هي الجارّة للمفضول دائماً.

شرح مفهومه ، فلا يجوز ـ علىٰ هذا ـ التعريف بالأمرين الآتيين :

١ ـ بالمساوي في الظهور والخفاء ، كتعريف الفرد بأنه عدد ينقص عن الزوج بواحد، فإن الزوج ليس أوضح من الفرد ولا أخفىٰ، بل هما متساويان في المعرفة . وكتعريف أحد المتضايفين بالآخر ، وأنت إنما تتعقلهما معاً ، كتعريف الأب بأنه والد الابن . وكتعريف الفوق بأنه ليس بتحت . . .

٢ ـ بالأخفىٰ معرفة ، كتعريف النور بأنه قوة تشبه الوجود .

الثالث : ألا يكون المعرف (بالكسر) عين المعرف (بالفتح) في المفهوم[1] ، كتعريف الحركة بالانتقال ، والإنسان بالبشر تعريفاً حقيقياً غير لفظي ، بل يجب تغايرهما إما بالإجمال والتفصيل ، كما في الحد التام ، أو بالمفهوم[2] ، كما في التعريف

---

(١) بأن يكون لفظ المعرِّف والمعرَّف مترادفين علىٰ معنىً ومفهوم واحد .

(٢) المراد من التغاير بالمفهوم هو التباين المقابل للترادف والتساوي في المفهوم ، لا المقابل للتساوي والعموم والخصوص ، فلا ينافي أن يكون المعرِّف أعمّ من المعرَّف في المفهوم ، كما هو الحال في غير الحدّ التامّ .

نعم : لا يجوز أن يكون المعرِّف أخصّ من المعرَّف في المفهوم ، لأنّ الحمل حينئذٍ يكون حملاً وضعيّاً يأباه الطبع ، لا حملاً طبعيّاً ، كما تقدم .

بغيره[١].

ولو صح التعريف بعين المعرَّف لوجب أن يكون[٢] معلوماً قبل أن يكون معلوماً[٣]، وللزم أن يتوقف الشيء علىٰ نفسه[٤]. وهذا محال. ويسمون مثل هذا نتيجة الدور الذي سيأتي بيانه.

الرابع: أن يكون خالياً من الدور. وصورة الدور في التعريف: أن يكون المعرف (بالكسر) مجهولاً في نفسه، ولا يعرف إلّا بالمعرف (بالفتح)، فبينما أن المقصود من التعريف هو تفهيم المعرف (بالفتح) بواسطة المعرف (بالكسر)، وإذا بالمعرف (بالكسر) في الوقت نفسه إنما يفهم بواسطة المعرف (بالفتح)، فينقلب المعرف (بالفتح) معرفاً (بالكسر).

وهذا محال، لأنه يؤول إلىٰ أن يكون الشيء معلوماً قبل أن

---

(١) أي بغير الحدّ التامّ، أو بغير الإجمال والتفصيل، أو بغير المفهوم.

(٢) أي المعرَّف.

(٣) لأنّ الفرض أنّ المعرَّف مجهول والمعرِّف معلوم، فإذا كان المعرِّف عين المعرَّف لزم أن يكون المعرَّف معلوماً قبل أن يكون معلوماً بالمعرِّف، فيكون معلوماً وغيرَ معلوم في نفس الوقت، وهما متناقضان.

(٤) لأنّ المعرَّف يتوقّف علىٰ المعرِّف، فإذا كان المعرِّف عين المعرَّف لزم أن يتوقّف المعرَّف علىٰ المعرَّف.

يكون معلوماً[١] ، أو إلىٰ أن يتوقف الشيء علىٰ نفسه[٢] .

والدور يقع تارة بمرتبة واحدة ، ويسمىٰ (دوراً مصرَّحاً)[٣] ، ويقع أخرىٰ بمرتبتين أو أكثر ، ويسمىٰ (دوراً مضمراً)[٤] :

١ ـ الدور المصرَّح : مثل تعريف الشمس بأنها (كوكب يطلع في النهار) . والنهار لا يعرف إلّا بالشمس ، إذ يقال في تعريفه : (النهار : زمان تطلع فيه الشمس) . فتوقفت معرفة الشمس علىٰ معرفة النهار ، ومعرفة النهار حسب الفرض متوقفة علىٰ معرفة الشمس ، والمتوقف علىٰ المتوقف علىٰ شيء متوقف علىٰ ذلك الشيء ، فينتهي الأمر بالأخير إلىٰ أن تكون معرفة الشمس متوقفة علىٰ معرفة الشمس .

٢ ـ الدور المضمر : مثل تعريف الاثنين بأنهما زوج أوّل . والزوج يعرف بأنه منقسم بمتساويين . والمتساويان يعرفان بأنهما شيئان أحدهما يطابق الآخر . والشيئان يعرفان بأنهما اثنان . فرجع

---

(١) أي أن يكون المعرَّف معلوماً قبل أن يكون معلوماً بالمعرِّف .

(٢) لأنّ المعرِّف يتوقّف علىٰ المعرَّف ، فإذا كان المعرِّف يتوقف علىٰ المعرَّف يلزم أن يتوقّف المعرَّف علىٰ المعرَّف ، لأنّ المتوقّف علىٰ المتوقّف علىٰ شيء متوقّف علىٰ ذلك الشيء .

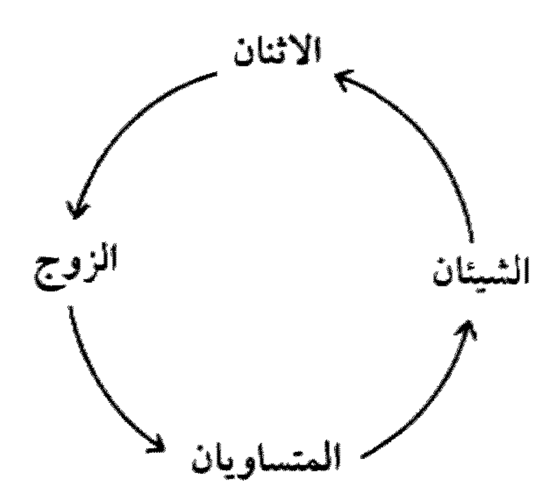
(٣) وإنما سمّي بذلك لظهوره .

(٤) وإنّما سمّي بذلك لاستتاره .

الأمر بالأخير إلىٰ تعريف الاثنين بالاثنين .

وهذا دور مضمر في ثلاث مراتب ، لأن تعدد المراتب باعتبار تعدد الوسائط ، حتىٰ تنتهي الدورة إلىٰ نفس المعرف (بالفتح) الأوّل. والوسائط في هذا المثال ثلاث: الزوج، المتساويان، الشيئان.

ويمكن وضع الدور في المثال علىٰ صورة الدائرة المرسومة في هذا الشكل ، والسهام فيها تتجه دائماً إلىٰ المعرِّفات (بالكسر) :



الخامس[١] : أن تكون الألفاظ المستعملة في التعريف ناصعة واضحة لا إبهام فيها ، فلا يصح استعمال الألفاظ الوحشية

---

(١) هذا الشرط الذي هو عبارة عن مجموع الشروط اللفظيّة مختصّ بمقام إيصال التعريف إلىٰ الغير ، ولا يرتبط بمقام وصول نفس الشخص بفكره إلىٰ المجهول التصوّريّ بواسطة المعلوم التصوّريّ .

والغـريبة[١]، ولا الغـامضة[٢]، ولا المشـتركة والمـجازات بـدون القـرينة[٣]، أمـا مـع القـرينة فـلا بأس، كـما قـدمنا ذلك فـي بـحث المشـترك والمـجاز. وإن كـان يـحسن ـ عـلىٰ كـل حـال ـ اجـتناب المجاز في التعاريف والأساليب العلمية.

---

(١) **الألفاظ الوحشيّة**: ـ كما ذكر في علم المعاني ـ هي الألفاظ التي تشتمل علىٰ تركيب يتنفّر الطبع منه، مثل الهعخع. وتقابلها الألفاظ العذبة.

والألفاظ الغريبة: هي الألفاظ التي لا يكون استعمالها مشهوراً، وذلك يكون بحسب قوم دون قوم آخر. ويقابلها الألفاظ المعتادة.

(٢) أي غير ظاهرة الدلالة، وإن كانت ألفاظاً عذبة ومعتادة.

(٣) المجازات بدون القرينة أردأ من المشتركات بدون القرينة، والأخيرة أردأ من الألفاظ الوحشيّة والغريبة والغامضة.

والسبب في ذلك: أنّ الأولىٰ يتبادر الذهن منها إلىٰ غير المعاني المقصودة، بينما الثانية يتردّد الذهن فيها بين المقصود وغيره، لكن يحتمل أن تحمل علىٰ غير المقصود، بينما الثالثة لا يفهم منها شيء، فلا يتبادر الذهن منها إلىٰ معنىً من المعاني، ولا يتردّد الذهن فيها بين المقصود وغيره، وإنّما يحتاج فيها إلىٰ الاستفسار، وهو مجرّد تطويل بلا طائل.

القسمة[1]

تعريفها :

قسمة الشيء : تجزئته وتفريقه إلىٰ أمور متباينة . وهي من المعاني البديهية الغنية عن التعريف ، وما ذكرناه فإنما هو تعريف لفظي ليس إلّا . ويسمىٰ الشيء (مَقْسَماً) ، وكل واحد من الأمور التي انقسم إليها يسمىٰ (قِسْماً) تارة ، بالقياس إلىٰ نفس المقْسَم ، و(قَسِيماً) أخرىٰ ، بالقياس إلىٰ غيره من الأقسام . فإذا قسمنا العلم إلىٰ تصور وتصديق مثلاً ، فالعلم مقسم ، والتصور قسم من العلم وقسيم للتصديق . وهكذا التصديق قسم وقسيم .

فائدتها :

تأسست حياة الإنسان كلها علىٰ القسمة ، وهي من الأمور

---

(١) القسمة من المباحث التي عني بها المناطقة في العصر الحديث ، وظن أنها من المباحث التي تفتق عنها الفكر الغربي . غير أن فلاسفة الاسلام سبقوا إلىٰ التنبيه عليها ، وقد ذكرها الشيخ الطوسي العظيم في منطق التجريد لتحصيل الحدود واكتسابها ، وأوضحها العلّامة الحلي في شرحه «الجوهر النضيد» . (منه قُدّسَ سرُّهُ) .

الفطرية التي نشأت معه علىٰ الأرض ، فإن أول شيء يصنعه تقسيم الأشياء إلىٰ سماوية وأرضية ، والموجودات الأرضية إلىٰ حيوانات وأشجار وأنهار وأحجار وجبال ورمال وغيرها . وهكذا يقسم ويقسم ويميز معنى عن معنى ونوعاً عن نوع ، حتىٰ تحصل له مجموعة من المعاني والمفاهيم . . . وما زال البشر علىٰ ذلك حتىٰ استطاع أن يضع لكل واحد من المعاني التي توصل إليها في التقسيم لفظاً من الألفاظ . ولولا القسمة لما تكثرت عنده المعاني ولا الألفاظ .

ثم استعان بالعلوم والفنون علىٰ تدقيق تلك الأنواع ، وتمييزها تمييزاً ذاتياً . ولا يزال العلم عند الإنسان يكشف له كثيراً من الخطأ في تقسيماته وتنويعاته ، فيعدِّلها . ويكشف له أنواعاً لم يكن قد عرفها في الموجودات الطبيعية ، أو الأمور التي يخترعها منها ويؤلفها ، أو مسائل العلوم والفنون .

وسيأتي كيف نستعين بالقسمة علىٰ تحصيل الحدود والرسوم وكسبها ، بل كل حد إنما هو مؤسس من أوّل الأمر علىٰ القسمة . وهذا أهم فوائد القسمة .

وتنفع القسمة في تدوين العلوم والفنون ، لتجعلها أبواباً وفصولاً ومسائل متميزة ، ليستطيع الباحث أن يلحق ما يعرض عليه من القضايا في بابها ، بل العلم لا يكون علماً ذا أبواب ومسائل وأحكام إلّا بالقسمة ، فمدون علم النحو ـ مثلاً ـ لا بُدّ أن يقسم

الكلمة أوّلاً ، ثم يقسم الاسم مثلاً إلىٰ نكرة ومعرفة ، والمعرفة إلىٰ أقسامها ، ويقسم الفعل إلىٰ ماض ومضارع وأمر ، وكذلك الحرف وأقسام كل واحد منها ، ويذكر لكل قسم حكمه المختص به . . . وهكذا في جميع العلوم .

والتاجر ـ أيضاً ـ يلتجئ إلىٰ القسمة في تسجيل دفتره وتصنيف أمواله ، ليسهل عليه استخراج حساباته ومعرفة ربحه وخسارته . وكذلك باني البيت ، ومركب الأدوات الدقيقة يستعين علىٰ إتقان عمله بالقسمة . والناس من القديم قسموا الزمن إلىٰ قرون وسنين وأشهر وأيام وساعات ودقائق ، لينتفعوا بأوقاتهم ، ويعرفوا أعمارهم وتاريخهم .

وصاحب المكتبة تنفعه قسمتها حسب العلوم أو المؤلفين ، ليدخل أي كتاب جديد يأتيه في بابه ، وليستخرج بسهولة أي كتاب يشاء . وبواسطة القسمة استعان علماء التربية علىٰ توجيه طلاب العلوم ، فقسموا المدارس إلىٰ ابتدائية وثانوية وعالية ، ثم كل مدرسة إلىٰ صفوف ، ليضعوا لكل صف ومدرسة منهاجاً يناسبه من التعليم .

وهكذا تدخل القسمة في كل شأن من شؤون حياتنا العلمية والاعتيادية ، ولا يستغني عنها إنسان . ومهمتنا منها هنا أن نعرف كيف نستعين بها علىٰ تحصيل الحدود والرسوم .

أصول القسمة

١ ـ لا بُدّ من ثمرة :

لا تحسن القسمة إلاّ إذا كان للتقسيم ثمرة نافعة في غرض المقسِّم ، بأن تختلف الأقسام في المميزات والأحكام المقصودة في موضع القسمة ، فإذا قسّم النحوي الفعل إلىٰ أقسامه الثلاثة فلأن لكل قسم حكماً يختص به . أما إذا أراد أن يقسم الفعل الماضي إلىٰ مضموم العين ومفتوحها ومكسورها ، فلا يحسن منه ذلك ، لأن الأقسام كلها لها حكم واحد في علم النحو ، هو البناء ، فيكون التقسيم عبثاً ولغواً ، بخلاف مدوِّن علم الصرف ، فإنه يصح له مثل هذا التقسيم ، لانتفاعه به في غرضه من تصريف الكلمة .

ولذا لم نقسم نحن الدلالتين العقلية والطبعية في الباب الأوّل إلىٰ لفظية وغير لفظية ، لأنه لا ثمرة ترجىٰ من هذا التقسيم في غرض المنطقي ، كما أشرنا إلىٰ ذلك هناك في التعليقة .

٢ ـ لا بُدّ من تباين الأقسام :

ولا تصح القسمة إلّا إذا كانت الأقسام متباينة غير متداخلة ،

لا يصدق أحدها على ما صدق عليه الآخر[١]، ويشير إلىٰ هذا الأصل تعريف القسمة نفسه، فإذا قسمت المنصوب من الأسماء إلىٰ: مفعول، وحال، وتمييز، وظرف، فهذا التقسيم باطل، لأن الظرف من أقسام المفعول، فلا يكون قسيماً له. ومثل هذا ما يقولون عنه: «يلزم منه أن يكون قسم الشيء قسيماً له»[٢]، وبطلانه من البديهيات[٣].

ومثل هذا لو قسمنا سكان العراق إلىٰ علماء وجهلاء وأغنياء وفقراء ومرضىٰ وأصحاء. ويقع مثل هذا التقسيم كثيراً لغير المنطقيين الغافلين ممن يرسل الكلام علىٰ عواهنه، ولكنه لا ينطبق علىٰ هذا الأصل الذي قررناه، لأنّ الأغنياء والفقراء لا بُدّ أن يكونوا علماء أو جهلاء، مرضىٰ أو أصحاء، فلا يصح إدخالهم مرة ثانية في قسم آخر. وفي المثال ثلاث قسمات جمعت في قسمة واحدة. والأصل في مثل هذا أن تقسم السكان أوّلاً إلىٰ علماء

---

(١) حتّىٰ يكون لكلّ قسم حكمه الخاصّ به الذي لا يتداخل مع أحكام الأقسام الأخرىٰ، وبذلك تتحقّق الثمرة من التقسيم.

(٢) فإنّ الظرف في المثال في نفس الوقت الذي هو قسم من المفعول قد جعل قسيماً له.

(٣) لأنّ فرض كونه قسماً من الشيء يعني أنّه داخل تحته، وفرض كونه قسيماً له يعني أنّه غير داخل تحته، وهما نقيضان، فلا يمكن اجتماعهما.

وجهلاء، ثم كل منهما إلىٰ أغنياء وفقراء، فتحدث أربعة أقسام، ثم كل من الأربعة إلىٰ مرضىٰ وأصحاء، فتكون الأقسام ثمانية: علماء أغنياء مرضىٰ، علماء أغنياء أصحاء... إلىٰ آخره. فتفطَّن لما يرد عليك من القسمة، لئلا تقع في مثل هذه الغلطات.

ويتفرع علىٰ هذا الأصل أمور:

١ ـ أنه لا يجوز أن تجعل قسم الشيء قسيماً له ـ كما تقدم ـ مثل أن تجعل الظرف قسيماً للمفعول.

٢ ـ ولا يجوز أن تجعل قسيم الشيء قسماً منه، مثل أن تجعل الحال قسماً من المفعول(١).

٣ ـ ولا يجوز أن تقسم الشيء إلىٰ نفسه وغيره.

وقد زعم بعضهم أن تقسيم العلم إلىٰ التصور والتصديق من هذا الباب، لما رأىٰ أنهم يفسرون العلم بالتصور المطلق(٢)، ولم يتفطن إلىٰ معنى التصديق، مع أنه تصور أيضاً، ولكنه تصور مقيد بالحكم، كما أن قسيمه خصوص التصور الساذج المقيد بعدم الحكم، كما شرحناه سابقاً. أما المقسم لهما فهو التصور المطلق الذي هو نفس العلم.

---

(١) مع أنّه قسيم له، لأنّهما قسمان من أقسام الاسم المنصوب.

(٢) مع أنّ التصوّر الذي هو قسم من العلم تصوّر مطلق أيضاً، في مقابل التصديق الذي هو تصوّر مقيّد بالحكم.

٣ ـ أساس القسمة :

ويجب أن تؤسس القسمة علىٰ أساس واحد ، أي يجب أن يلاحظ في المقسم جهة واحدة ، وباعتبارها يكون التقسيم ، فإذا قسمنا كتب المكتبة فلا بُدّ أن نؤسس تقسيمها إما علىٰ أساس العلوم والفنون ، أو علىٰ أسماء المؤلفين ، أو علىٰ أسماء الكتب . أما إذا خلطنا بينها فالأقسام تتداخل ويختل نظام الكتب ، مثل ما إذا خلطنا بين أسماء الكتب والمؤلفين ، فنلاحظ في حرف الألف مثلاً تارة اسم الكتاب ، وأخرىٰ اسم المؤلف ، بينما أن كتابه قد يدخل في حرف آخر .

والشيء الواحد قد يكون مَقْسَماً لعدة تقسيمات باعتبار اختلاف الجهة المعتبرة أي (أساس القسمة) ، كما قسمنا اللفظ مرة إلىٰ مختص وغيره ، وأخرىٰ إلىٰ مترادف ومتباين ، وثالثة إلىٰ مفرد ومركب ، وكما قسمنا الفصل إلىٰ قريب وبعيد مرة ، وإلىٰ مقوّم ومقسّم أخرىٰ . . . ومثله كثير في العلوم وغيرها .

٤ ـ جامعة مانعة :

ويجب في القسمة أن يكون مجموع الأقسام مساوياً للمقسم ، فتكون جامعة مانعة ، جامعة لجميع ما يمكن أن يدخل فيه من

الأقسام أي حاصرة لها لا يشذّ منها شيء ، مانعة عن دخول غير أقسامه فيه[1] .

أنواع القسمة

للقسمة نوعان أساسيان :

١ ـ قسمة الكل إلىٰ أجزائه ، أو (القسمة الطبيعية) .

كقسمة الإنسان إلىٰ جزأيه : الحيوان والناطق ، بحسب التحليل العقلي ، إذ يحلل العقل مفهوم الإنسان إلىٰ مفهومين : مفهوم الجنس الذي يشترك معه به غيره ، ومفهوم الفصل الذي يختص به ويكون به الإنسان إنساناً . وسيأتي معنى التحليل العقلي مفصلاً . وتسمىٰ الأجزاء حينئذٍ أجزاء عقلية .

وكقسمة الماء إلىٰ عنصرين: الأكسجين والهيدروجين، بحسب

---

(١) **قد يشكل** : بأنّ اللفظ مثلاً ينقسم إلىٰ مختصّ ومشترك ومنقول ومرتجل وحقيقة ومجاز ، ومجموعُ هذه الأقسام ليس مساوياً للَفظ ، لأنّ له أقساماً أخرىٰ ، كالمفرد والمركّب ، والمترادف والمتباين .

ويجاب : بأنّ المقصود من الأقسام التي يساوي مجموعها المَقْسم أقسام المَقْسم من جهة واحدة ، لا من جهات متعدّدة ، واللفظُ له أقسام أخرىٰ غير الأقسام الخمسة الأولىٰ ، لكن من جهات أخرىٰ غير الجهة التي انقسم بلحاظها إلىٰ الأقسام الخمسة .

التحليل الطبيعي . ومن هذا الباب قسمة كل موجود إلىٰ عناصره الأولية البسيطة[١] ، وتسمىٰ الأجزاء طبيعية أو عنصرية .

وكقسمة الحبر إلىٰ ماء ومادة ملونة[٢] مثلاً ، والورق إلىٰ قطن ونورة ، والزجاج إلىٰ رمل وثاني أكسيد السلكون . وذلك بحسب التحليل الصناعي ، في مقابل التركيب الصناعي . والأجزاء تسمىٰ أجزاء صناعية .

وكقسمة المتر إلىٰ أجزائه بحسب التحليل الخارجي إلىٰ الأجزاء المتشابهة، أو كقسمة السرير إلىٰ الخشب والمسامير بحسب التحليل الخارجي إلىٰ الأجزاء غير المتشابهة . ومثله قسمة البيت إلىٰ الآجر والجص والخشب والحديد ، أو إلىٰ الغرفة والسرداب والسطح والساحة، وقسمة السيارة إلىٰ آلاتها المركبة منها، والإنسان إلىٰ لحم ودم وعظم وجلد وأعصاب . . . وهكذا .

---

(١) التي لا يمكن تحليلها كيمياوياً إلىٰ ما هو أبسط منها ، كالهيدروجين والكربون ونحو ذلك . والعناصر عند القدماء أربعة : النار والهواء والماء والتراب ، وهي أصول المركّبات : الحيوانات والنباتات والجمادات . وأمّا عند المتأخّرين فهي كثيرة .

(٢) **لم يقل** : «إلىٰ ماء ولون» ، لأنّ اللون ليس من الأجزاء الخارجيّة ، وإنّما هو عرض يوجد في موضوع . وأمّا المادّة الملوّنة فهي جوهر وليس عرضاً ، فهي جزء خارجيّ .

٢ ـ قسمة الكلي إلىٰ جزئياته[١] ، أو (القسمة المنطقية)[٢] .

كقسمة الموجود إلىٰ مادة ومجرد عن المادة ، والمادة إلىٰ جماد ونبات وحيوان . وكقسمة المفرد إلىٰ اسم وفعل وحرف ... وهكذا . وتمتاز القسمة المنطقية عن الطبيعية أن الأقسام في المنطقية يجوز حملها علىٰ المقسم ، وحمل المقسم عليها ، فنقول[٣] : الاسم مفرد ، وهذا المفرد اسم[٤] . ولا يجوز الحمل في الطبيعية عدا ما كانت بحسب التحليل

---

(١) كقسمة الجنس إلىٰ أنواعه ، والنوع إلىٰ أفراده وأصنافه ، والفصل والخاصّة والعرض العامّ إلىٰ أفرادها .

(٢) وإنّما سمّيت بذلك ، لأنّ غرض المنطقيّ إنّما يتعلّق بهذا النوع من القسمة ، إذ به يستعين علىٰ تحصيل الحدود والرسوم ، كما سيتبيّن .

(٣) بحسب اللفّ والنشر المشوّش لا المرتّب .

(٤) **لكنّ قوله** : «هذا المفرد اسم» ليس من قبيل حمل القسم علىٰ المقسم ، إذ «هذا المفرد» جزئيّ ، فليس هو المقسم ، لأنّ المقسم كلّيّ المفرد بحسب الفرض .

وبناءً علىٰ ذلك : فلا يجوز حمل الأقسام في القسمة المنطقيّة علىٰ المقسم ، لعدم جواز حمل الجزئيّ علىٰ الكلّيّ ، إذ لا معنىٰ له ، كما تقدّم .

العقلي[1] ، فلا يجوز أن تقول : البيت سقف أو جدار ، ولا الجدار بيت[2] .

ولا بُدّ في القسمة المنطقية من فرض جهة واحدة جامعة في المقسم تشترك فيها الأقسام ، وبسببها يصح الحمل بين المقسم والأقسام ، كما لا بُدّ من فرض جهة افتراق في الأقسام علىٰ وجه يكون لكل قسم جهة تباين جهة القسم الآخر ، وإلّا لما صحت القسمة وفرض الأقسام . وتلك الجهة الجامعة إما أن تكون مقومة للأقسام أي داخلة في حقيقتها بأن كانت جنساً أو نوعاً[3] ، وإما أن تكون خارجة عنها .

١ ـ إذا كانت الجهة الجامعة مقومة للأقسام ، فلها ثلاث صور :

---

(١) **فيقال مثلاً** : الناطق إنسان ، والإنسان ناطق ، والإنسان حيوان . أمّا قولنا : «هذا الحيوان إنسان» فقد تقدّم الإشكال فيه .

وبناءً علىٰ ذلك : فالإطلاق في كلامه ليس بحسن .

(٢) وقد ذكروا فرقاً آخر بينهما ، وهو أنّ التقسيم في القسمة الطبيعيّة لا يصحّ أن يكون علىٰ نحو المنفصلة الحقيقيّة ، بخلاف القسمة المنطقيّة ، فلا يصحّ أن يقال : الإنسان إمّا حيوان أو ناطق ، والماء إمّا أكسجين أو هيدروجين ، بينما يصحّ أن يقال : المادّة إمّا جماد أو نبات أو حيوان ، والمفرد إمّا اسم أو فعل أو حرف .

(٣) أي تكون الأقسام مشتركة فيما بينها في جنس واحد ، أو نوع واحد .

أ ـ أن تكون جنساً ، وجهات الافتراق الفصول المقومة للأقسام ، كقسمة المفرد إلىٰ الاسم والفعل والحرف[(١)][(٢)] . . . فيسمىٰ التقسيم (تنويعاً) ، والأقسام أنواعاً .

ب ـ أن تكون جنساً[(٣)] أو نوعاً ، وجهات الافتراق العوارض العامة اللاحقة للمقسم ، كقسمة الاسم إلىٰ مرفوع ومنصوب ومجرور[(٤)][(٥)] ، فيسمىٰ التقسيم (تصنيفاً) ، والأقسام أصنافاً .

ج ـ أن تكون جنساً أو نوعاً أو صنفاً ، وجهات الافتراق العوارض الشخصية اللاحقة لمصاديق المقسم ، فيسمىٰ التقسيم

---

(١) فإنّ هذه الأقسام تشترك في جنس المفرد ، وتفترق في وجود الدلالة علىٰ الذات في الاسم ، ووجود الدلالة علىٰ الزمان في الفعل ، وعدم وجود الدلالة علىٰ الذات والزمان في الحرف . وهذه الأمور هي فصول لهذه الأقسام .

(٢) وكقسمة الحيوان إلىٰ الإنسان والفرس والأسد . . .

(٣) **لكن** : تقدّم في مبحث الكلّيّات الخمسة في موضوع الصنف أنّ التصنيف إنّما يكون لخصوص النوع باعتبار الخواصّ الخارجة عن حقيقة الأقسام ، كما أنّ التنويع إنّما يكون لخصوص الجنس باعتبار الفصول الداخلة في حقيقة الأقسام .

(٤) فإنّ الرفع والنصب والجرّ هي الجهات الفارقة بين هذه الأقسام ، وهي أمور عارضة لنفس المقسم ، وهو الاسم .

(٥) وكقسمة الإنسان إلىٰ عالم وجاهل .

(تفريداً)، والأقسام أفراداً، كقسمة الإنسان إلىٰ زيد وعمرو ومحمّد وحسن... إلىٰ آخرهم باعتبار المشخصات لكل جزئي جزئي منه.

٢ ـ إذا كانت الجهة الجامعة خارجة عن الأقسام، فهي كقسمة الأبيض إلىٰ الثلج والقطن وغيرهما[1]، وكقسمة الكائن الفاسد[2] إلىٰ معدن ونبات وحيوان، وكقسمة العالم إلىٰ غني وفقير أو إلىٰ شرقي وغربي... وهكذا[3].

---

(١) فإنّ الجهة الجامعة بين هذه الأقسام هي البياض، وهي خارجة عن حقيقتها.

(٢) **الكون:** هو حصول الصورة في المادّة بعد أن لم تكن حاصلة فيها.

والفساد: هو زوال الصورة عن المادّة بعد أن كانت حاصلة فيها.

والكائن: هو الموجود الذي حصلت الصورة في مادّته. وقد قسّموه إلىٰ:

كائن فاسد: وهو الذي يؤول حاله إلىٰ ذهاب صورته وفسادها.

وكائن غير فاسد: وهو الذي لا يؤول حاله إلىٰ ذهاب صورته وفسادها.

(٣) وبعضهم أرجع هذا القسم الثاني إلىٰ نوعين:

النوع الأوّل: تقسيم العوارض إلىٰ المعروضات، كالمثال الأوّل والثاني المذكورين في المتن.

والنوع الثاني: تقسيم العوارض إلىٰ العوارض، كالمثال الثالث المذكور في المتن.

أساليب القسمة

لأجل أن نقسم الشيء قسمة صحيحة لا بُدّ من استيفاء جميع ما له من الأقسام، كما تقدم في الأصل الرابع، بمعنى أن تكون القسمة حاصرة لجميع جزئياته أو أجزائه. ولذلك أسلوبان :

١ ـ طريقة القسمة الثنائية :

وهي طريقة الترديد بين النفي والإثبات، والنفي والإثبات (وهما النقيضان) لا يرتفعان أي لا يكون لهما قسم ثالث، ولا يجتمعان أي لا يكونان قسماً واحداً، فلا محالة تكون هذه القسمة ثنائية أي ليس لها أكثر من قسمين، وتكون حاصرة جامعة مانعة، كتقسيمنا للحيوان إلىٰ ناطق وغير ناطق. وغير الناطق يدخل فيه كل ما يفرض من باقي أنواع الحيوان غير الإنسان لا يشذ عنه نوع، وكتقسيمنا للطيور إلىٰ جارحة وغير جارحة، والإنسان إلىٰ عربي وغير عربي، والعالم إلىٰ فقيه وغير فقيه... وهكذا.

ثم يمكن أن نستمر في القسمة، فنقسم طرف النفي أو طرف

الإثبات أو كليهما إلىٰ طرفين إثبات ونفي ، ثم هذه الأطراف الأخيرة يجوز أن تجعلها أيضاً مقسماً ، فتقسمها أيضاً بين الإثبات والنفي . . . وهكذا تذهب إلىٰ ما شئت أن تقسم ، إذا كانت هناك ثمرة من التقسيم .

مثلاً إذا أردت تقسيم الكلمة[١] ، فتقول :

١ ـ الكلمة تنقسم إلىٰ : ما دل علىٰ الذات .... وغيره

٢ ـ طرف النفي (الغير) إلىٰ : ما دل علىٰ الزمان...... وغيره

فتحصل لنا ثلاثة أقسام :

ما دل علىٰ الذات ، وهو (الاسم) .

وما دل علىٰ الزمان ، وهو (الفعل) .

وما لم يدل علىٰ الذات والزمان ، وهو (الحرف) .

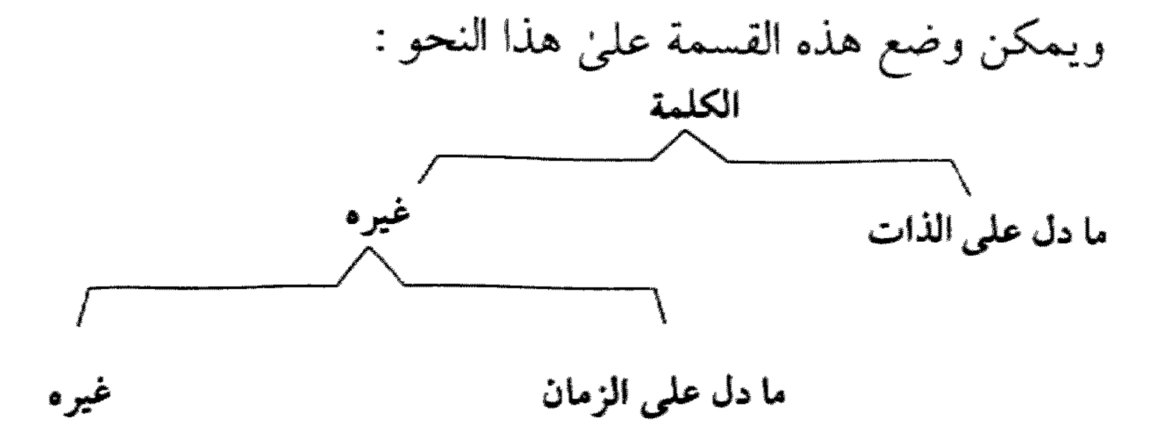
والتعبير المألوف عند المؤلفين أن يقال : «الكلمة إما أن تدل علىٰ الذات أو لا ، والأوّل : الاسم ، والثاني إما أن تدل علىٰ الزمان أو لا ، والأوّل : الفعل ، والثاني : الحرف»[٢] .

---

(١) المقصود من الكلمة هنا ما هو فى اصطلاح النحويّين ، لأنّها في اصطلاح المناطقة تطلق علىٰ خصوص الفعل .

(٢) **ولكن قد يشكل** : بأنّ تعيين ما يدلّ علىٰ الذات بالاسم بقوله :

ويمكن وضع هذه القسمة علىٰ هذا النحو :



مثال ثان : إذا أردنا تقسيم الجوهر إلىٰ أنواعه فيمكن تقسيمه علىٰ هذا النحو :

«والأوّل : الاسم» ، وكذا تعيين ما يدلّ علىٰ الزمان بالفعل بقوله : «والأوّل : الفعل» ، وكذا تعيين ما لا يدلّ علىٰ الذات ولا الزمان بالحرف بقوله : «والثاني : الحرف» ـ ليس قطعيّاً بنفسه ، وإنّما هو مبتنٍ علىٰ الاستقراء ، إذ لا يمنع العقل من وجود غير الاسم يدلّ علىٰ الذات ، وغير الفعل يدلّ علىٰ الزمان ، وغير الحرف لا يدلّ علىٰ الذات ولا الزمان .

وهكذا الإشكال في كلّ قسمة ثنائيّة صيغت علىٰ نحو هذا المثال ، كما هو الغالب . فكيف يصحّ الاعتماد علىٰ هذه القسمة ، ويُحكم ـ كما سيأتي ـ بأنّ كلّ قسمة ترجع إلىٰ القسمة الثنائيّة فهي قسمة عقليّة ؟

والجواب : أنّ المقصود من قوله : «والأوّل : الاسم» ، أي والأوّل هو الذي أطلق عليه اصطلاح الاسم ، بمعنىٰ أنّ كلّ ما يدلّ علىٰ الذات يطلق عليه الاسم ، وليس المقصود أنّ الاسم ليس غير كمفهوم ثابت في نفسه ، هو الذي يدلّ علىٰ الذات حتّىٰ يشكل بأنّ العقل لا يمنع من وجود غير الاسم يدلّ علىٰ الذات . وهكذا الكلام في باقي الموارد .

ينقسم :

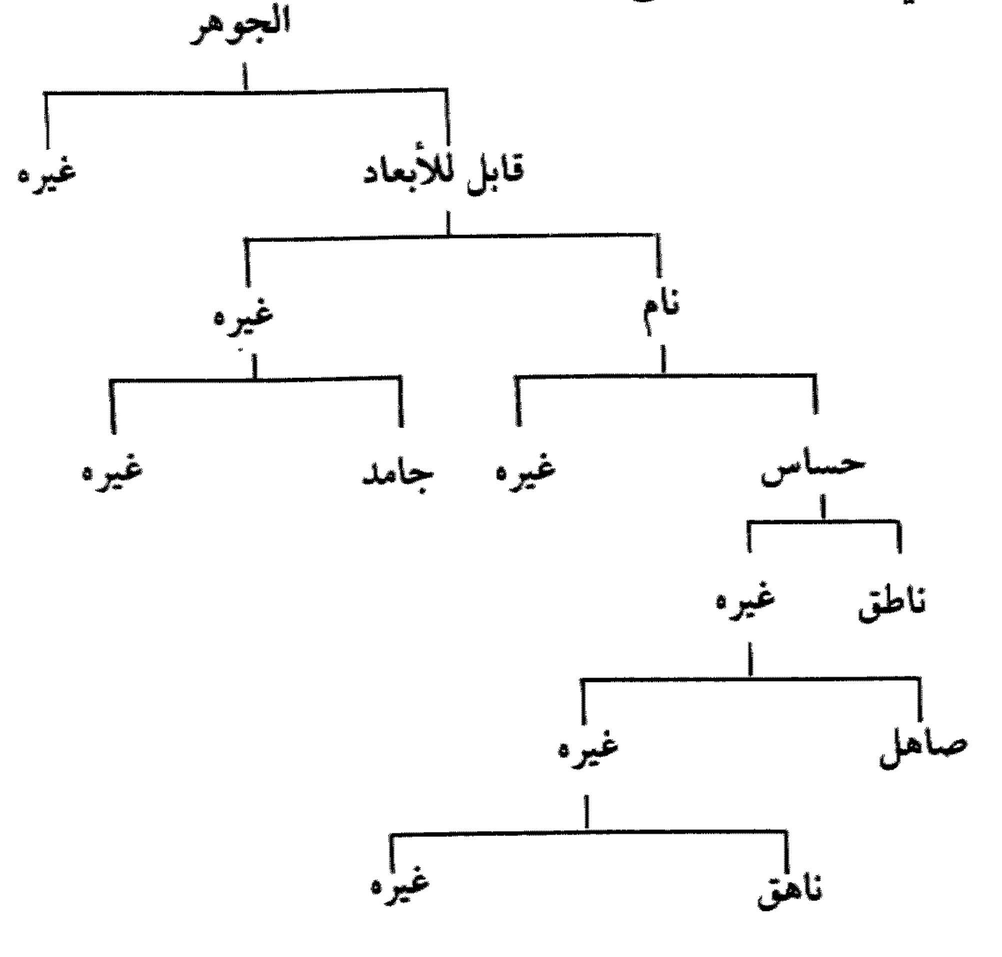
١ ـ الجوهر إلىٰ : ما يكون قابلاً للأبعاد.............. وغيره[١]

٢ ـ ثم طرف الإثبات (القابل) إلىٰ : نام................ وغيره

٣ ـ ثم طرف النفي (غير النامي) إلىٰ : جامد........... وغيره[٢]

٤ ـ ثم طرف الإثبات في التقسيم (٢) إلىٰ : حساس..... وغيره

وهكـذا يـمكن أن تسـتمر بـالقسمة حـتىٰ تسـتوفي أقسـام الحسـاس إلىٰ جـميع أنـواع الحـيوان . ولك أيـضاً أن تـقسم الجـامد وغير الحساس . وقد رأيت أنا قسمنا تـارة طـرف الإثـبات ، وأخـرىٰ طرف النفي . ويمكن وضع هذه القسمة علىٰ هذا النحو :



(١) وغير القابل للأبعاد من الجوهر كالنقطة .

(٢) وغير الجامد من غير النامي كالسائل .

وهـذه القسـمة الثـنائية تـنفع عـلىٰ الأكـثر فـي الشـيء الذي لا تنحصر أقسامه، وإن كانت مطولة، لأنك تستطيع بـها أن تـحصر كل ما يمكن أن يفرض من الأنواع أو الأصناف بكلمة (غيره)، فـفي المثال الأخير ترىٰ (غير الناهق) يدخل فـيه جـميع مـا للـحيوان مـن الأنواع غير الناطقة والصاهلة والناهقة، فاستطعت أن تـحصر كـل مـا للحيوان من أنواع.

وتنفع هذه القسمة أيـضاً فـيما إذا أريـد حـصر الأقسـام حـصراً عقلياً، كما يأتي، وتنفع أيضاً في تـحصيل الحـد والرسـم. وسـيأتي بيان ذلك.

٢ ـ طريقة القسمة التفصيلية:

وذلك بأن تقسم الشيء ابتداء إلىٰ جـميع أقسـامه المـحصورة، كما لو أردت أن تقسم الكلمة ـ بدلاً من تـقسيمها الثـنائي المـتقدم ـ إلىٰ: اسم وفعل وحرف، أو تقسم الكلي إلىٰ: نـوع وجـنس وفـصل وخاصة وعرض عام.

والقسمة التفصيلية علىٰ نوعين عقلية واستقرائية:

١ ـ **العقلية**: وهي التي يمنع العقل أن يكـون لهـا قسـم آخـر، كقسمة الكلمة المتقدمة، ولا تكون القسمة عقلية إلّا إذا بـنيتها عـلىٰ أساس النفي والإثبات (القسمة الثـنائية)، فـلأجل إثـبات أن القسـمة التـفصيلية عـقلية يـرجـعونها إلىٰ القسـمة الثـنائية الدائـرة بـين النـفي والإثبات. ثم إذا كانت الأقسام أكثر من اثنين يـقسمون طـرف النـفي أو الإثبات إلىٰ النفي والإثبات... وهكذا كلما كثرت الأقسـام، عـلىٰ

ما تقدم في الثنائية .

٢ ـ **الاستقرائية** : وهي التي لا يمنع العقل من فرض قسم آخر لها[١] ، وإنما تذكر الأقسام الواقعة التي علمت بالاستقراء والتتبع ، كتقسيم الأديان السماوية إلىٰ : اليهودية والنصرانية والإسلامية ، وكتقسيم مدرسة معينة إلىٰ : صف أوّل وثان وثالث ، عندما لا يكون غير هذه الصفوف فيها ، مع إمكان حدوث غيرها .

التعريف بالقسمة

إن القسمة بجميع أنواعها هي عارضة للمقسم[٢] في

---

(١) سواء كنّا نقطع من الخارج بعدم وجود قسم آخر ، كما إذا كان الاستقراء تامّاً ، أو لم نكن نقطع بذلك ، كما إذا كان الاستقراء ناقصاً .

(٢) والعارض المحمول ليس هو نفس الأقسام ، وإنّما هو التقسيم للأقسام ، لما تقدّم سابقاً أنّ الأقسام لا يجوز حملها علىٰ المَقْسَم ، إلّا في بعض موارد التقسيم بحسب التحليل العقليّ في القسمة الطبيعيّة ، كقسمة الإنسان إلىٰ حيوان وناطق ، فإنّه يجوز حمل الناطق علىٰ الإنسان ، بخلاف حمل الحيوان عليه . مع أنّ هذه الموارد التي يجوز فيها حمل القسم علىٰ المقسم يكون القسم فيها ذاتيّاً للمقسم ، لا عرضيّاً .

فالمحمول العارض علىٰ الكلمة مثلاً في قولنا : «الكلمة اسم وفعل وحرف» محذوف مقدّر ، وهو «تنقسم» أو «منقسمة» مثلاً . والانقسام لهذه الأقسام محمول عارض خاصّة للكلمة .

نفسها[١] ، خاصة بـه غـالباً[٢] . ولمـا اعـتبرنا فـي القسـمة أن تكـون جامعة مانعة فالأقسام بمجموعها مسـاوية للـمقسم ، كـما أنـها غـالباً تكون أعرف مـنه[٣] . وعـليه ، يـجوز تـعريف المـقسم بـقسمته إلىٰ أنواعه أو أصنافه ، ويكون من بـاب تـعريف الشـيء بـخاصته ، وهـو التعريف بالرسم الناقص ، كما كان التعريف بالمثال من هذا الباب .

ولنـضرب لك مـثلاً لذلك : أنـا إذا قسـمنا المـاء بـالتحليل الطبيعي إلىٰ أكسجين وهيدروجين ، وعـرفنا أن غـيره مـن الأجسـام لا ينحل إلىٰ هذين الجزأين ، فقد حصل تـمييز المـاء تـمييزاً عـرضياً عن غـيره بـهذه الخـاصة[٤] ، فـيكون ذلك نـوعاً مـن المـعرفة للـماء نطمئن إليها . وكذا لو عرفنا أن الورق ينحل إلىٰ القطن والنـورة مـثلاً

---

(١) وإن كانت الأقسام ذاتيّة للمقسم ، كـما فـي قسـمة الإنسـان إلىٰ حيوان وناطق .

(٢) **إنّما قال** : «غـالباً» لأنّ بـعض أفـراد القسـمة لا تكـون خـاصّة للمقسم ، كقسمة الإنسان إلىٰ أبيض وأسود ، فإنّ غير الإنسان قـد يـنقسم إليهما أيضاً . وكقسمة السرير إلىٰ الخشب والمسامير . ونحو ذلك .

(٣) لأنّ في الأقسام نوعَ تفصيل للمقسم المجمل . نعم ، في بعض الحالات يكون مفهوم المقسم أعـرف لدىٰ الذهـن مـن مـفهوم الأقسـام ، كقسيم الوجود الذي هو بديهيّ التصوّر ـ كما قالوا ـ إلىٰ الوجوب والإمكان .

(٤) وهي تقسيمه إلىٰ هـذين القسـمين بـقولنا : المـاء مـنقسم ـ أو ينقسم ـ إلىٰ أكسجين وهيدروجين .

نكون قد عرفناه معرفة نطمئن إليها تميزه عن غيره.. وهكذا في جميع أنواع القسمة[١].

كسب التعريف بالقسمة

أو

كيف نفكر لتحصيل المجهول التصوري ؟

أنت تعرف أن المعلوم التصوري منه ما هو بديهي لا يحتاج إلىٰ كسب كمفهوم الوجود والشيء، ومنه ما هو نظري تحتاج معرفته إلىٰ كسب ونظر.

ومعنىٰ حاجتك فيه إلىٰ الكسب أن معناه غير واضح في ذهنك وغير محدد ومتميز، أو فقل غير مفهوم لديك ولا معروف، فيحتاج إلىٰ التعريف، والذي يعرّفه للذهن هو الحد والرسم. وليس الحد أو الرسم للنظري موضوعاً في الطريق في متناول اليد، وإلّا فما فرضته نظرياً مجهولاً لم يكن كذلك، بل كان بديهياً معروفاً فالنظري عندك في الحقيقة ليس هو إلّا الذي تجهل حده أو رسمه.

إذن: المهم في الأمر أن نعرف الطريقة التي نحصّل بها الحد

---

(١) بل في غالبها، كما تقدّم منه ﷺ.

والرسم. وكل ما تقدم من الأبحاث في التعريف هي في الحقيقة أبحاث عن معنى الحد والرسم وشروطهما أو أجزائهما. وهذا وحده غير كاف ما لم نعرف طريقة كسبهما وتحصيلهما، فإنه ليس الغني هو الذي يعرف معنىٰ النقود وأجزاءها وكيف تتألف، بل الغني من يعرف طريقة كسبها فيكسبها. وليس المريض يشفى إذا عرف فقط معنى الدواء وأجزاءه، بل لا بُدّ أن يعرف كيف يحصله ليتناوله.

وقد أغفل كثير من المنطقيين هذه الناحية، وهي أهم شيء في الباب، بل هي الأساس، وهي معنى التفكير الذي به نتوصل إلىٰ المجهولات. ومهمتنا في المنطق أن نعرف كيف نفكر لنكسب العلوم التصورية والتصديقية[١].

وسيأتي أن طريقة التفكير لتحصيل العلم التصديقي هو الاستدلال والبرهان. أما تحصيل العلم التصوري فقد اشتهر عند المناطقة أن الحد لا يكتسب بالبرهان، وكذا الرسم. والحق معهم لأن البرهان مخصوص لاكتساب التصديق، ولم يحن الوقت بعد لأبيِّن للطالب سر ذلك، وإذا لم يكن البرهان هي الطريقة هنا فما هي طريقة تفكيرنا لتحصيل الحدود والرسوم؟ وطبعاً لا بُدّ أن تكون

---

(١) وأمّا ما عدا ذلك ممّا يذكر في علم المنطق فإنّما يذكر من باب المقدّمة لذلك.

هذه الطريقة طريقة فطرية يصنعها كل إنسان في دخيلة نفسه، يخطئ فيها أو يصيب. ولكن نحتاج إلىٰ الدلالة عليها لنكون علىٰ بصيرة في صناعتها. وهذا هو هدف علم المنطق. وهذا ما نريد بيانه، فنقول:

الطريق منحصر بنوعين من القسمة: القسمة الطبيعية بالتحليل العقلي، وتسمى طريقة التحليل العقلي، والقسمة المنطقية الثنائية. ونحن أشرنا في غضون كلامنا في التعريف والقسمة إلىٰ ذلك. وقد جاء وقت بيانه فنقول:

طريقة التحليل العقلي

إذا توجهت نفسك نحو المجهول التصوري (المشكل)، ولنفرضه (الماء) مثلاً عندما يكون مجهولاً لديك ـ وهذا هو الدور الأوّل[1] ـ فأوّل ما يجب أن تعرف نوعه، أي تعرف أنّه داخل في

---

(١) تقدم في مبحث (تعريف الفكر) ص ٤٩ أن الأدوار التي تمر علىٰ العقل لتحصيل المجهول خمسة: اثنان منها مقدمة للفكر، وثلاثة هي الفكر التي سميناها بالحركات. وهذا البحث هنا موقع تطبيق هذه الأدوار علىٰ تحصيل المجهول التصوري. وسيأتي في موضعه موقع تطبيقها علىٰ تحصيل المجهول التصديقي. وهذا البحث بمجموعه وبيان الأدوار قد امتاز بشرحه كتابنا علىٰ جميع كتب المنطق القديمة والحديثة. (منه ﴿قُدّس سرّه﴾).

أي جنس من الأجناس العالية[١] ، أو ما دونها ، كأن تعرف أن الماء ـ مثلاً ـ من السوائل . وهذا هو (الدور الثاني) . وكلما كان الجنس الذي عرفت دخول المجهول تحته قريباً كان الطريق أقصر لمعرفة الحد أو الرسم . وسيتضح .

وإذا اجتزت الدور الثاني الذي لا بُدّ منه لكل من أراد التفكير بأية طريقة كانت ، انتقلت إلىٰ الطريقة التي تختارها للتفكير ، ولا بُدّ أن تتمثل فيها الأدوار الثلاثة الأخيرة ، أو الحركات الثلاث التي ذكرناها للفكر : الذاهبة والدائرية والراجعة .

وإذ نحن اخترنا الآن (طريقة التحليل العقلي) أوّلاً ، فلنذكرها متمثلة في الحركات الثلاث :

فإنك عندما تجتاز الدور الثاني تنتقل إلىٰ الثالث ، وهو الحركة الذاهبة حركة العقل من المجهول إلىٰ المعلومات . ومعنى هذه الحركة بطريقة التحليل المقصود بيانها هو أن تنظر في ذهنك إلىٰ جميع الأفراد الداخلة تحت ذلك الجنس الذي فرضت المشكل داخلاً تحته . وفي المثال تنظر إلىٰ أفراد السوائل ، سواء كانت ماء أو غير ماء ، باعتبار أن كلها سوائل .

وهنا ننتقل إلىٰ الرابع ، وهو (الحركة الدائرية) أي حركة

---

(١) وهي المقولات العشر التي تقدّم بيانها في الشرح ، في باب تقسيم النوع إلىٰ حقيقيّ وإضافيّ .

العقل بين المعلومات ، وهو أشق الأدوار ، وأهمها دائماً في كل تفكير . فإن نجح المفكر فيه انتقل إلىٰ الدور الأخير الذي به حصول العلم ، وإلّا بقي في مكانه يدور علىٰ نفسه بين المعلومات من غير جدوىٰ . وهذه الحركة الدائرية بين المعلومات في هذه الطريقة ، هي أن يلاحظ الفكر[1] مجاميع أفراد الجنس الذي دخل تحته المشكل ، فيفرزها مجموعة مجموعة ، فللأفراد المجهول مجموعة ، ولغيره من أنواع الجنس الأخرىٰ كل واحد مجموعة من الأفراد .

وفي المثال يلاحظ مجاميع السوائل : الماء ، والزئبق ، واللبن ، والدهن ، إلىٰ آخرها . وعند ذلك يبدأ في ملاحظتها ملاحظة دقيقة ، ليعرف ما تمتاز به مجموعة أفراد المشكل بحسب ذاتها وحقيقتها عن المجاميع الأخرىٰ ، أو بحسب عوارضها الخاصة بها . ولا بُدّ هنا من الفحص الدقيق والتجربة ليعرف في المثال الخصوصية الذاتية أو العرضية التي يمتاز بها الماء عن غيره من السوائل ، في لونه وطعمه ، أو في وزنه وثقله ، أو في أجزائه الطبيعية .

ولا يستغني الباحث عن الاستعانة بتجارب الناس والعلماء

---

(١) المقصود من الفكر هنا في عبارة المصنّف ﵀ العقل، وإلّا فقد تقدّم أنّ الفكر هو نفس الحركات الثلاث : الذاهبة والدائريّة والراجعة .

وعلومهم. والبشر من القديم ـ كما قلنا في أوّل مبحث القسمة ـ اهتموا بفطرتهم في تقسيم الأشياء وتمييز الأنواع بعضها عن بعض، فحصلت لهم بمرور الزمن الطويل معلومات قيمة هي ثروتنا العلمية التي ورثناها من أسلافنا. وكل ما نستطيعه من البحث في هذا الشأن هو التعديل والتنقيح في هذه الثروة، واكتشاف بعض الكنوز من الأنواع التي لم يهتد إليها السابقون، علىٰ مرور الزمن وتقدم المعارف.

فإن استطاع الفكر أن ينجح في هذا الدور (الحركة الدائرية) بأن عرف ما يميز المجهول تمييزاً ذاتياً أي عرف فصله، أو عرف ما يميزه تمييزاً عرضياً أي عرف خاصته، فإن معنى ذلك أنه استطاع أن يحلل معنى المجهول إلىٰ جنس وفصل، أو جنس وخاصة، تحليلاً عقلياً، فيكمل عنده الحد التام أو الرسم التام بتأليفه مما انتهىٰ إليه التحليل. كما لو عرف الماء في المثال بأنه سائل بطبعه لا لون له ولا طعم ولا رائحة، أو أنه له ثقل نوعي مخصوص، أو أنه قوام كل شيء حي.

ومعنى كمال الحد أو الرسم عنده أن عقله قد انتهىٰ إلىٰ الدور الأخير، وهو (الحركة الراجعة) أي حركة العقل من المعلوم إلىٰ المجهول. وعندها ينتهي التفكير بالوصول إلىٰ الغاية من تحصيل المجهول.

وبهذا اتضح معنى التحليل العقلي الذي وعدناك ببيانه سابقاً

في القسمة الطبيعية ، وهو إنما يكون باعتبار المتشاركات والمتباينات ، أي أنه بعد ملاحظة المتشاركات بالجنس يفرزها ويوزعها مجاميع أو فقل أنواعا بحسب ما فيها من المميزات المتباينة ، فيستخرج من هذه العملية الجنس والفصل مفردات الحد ، أو الجنس والخاصة مفردات الرسم ، فكنت بذلك حللت المفهوم المراد تعريفه إلىٰ مفرداته .

تنبيه : أن الكلام المتقدم في الدور الرابع فرضناه فيما إذا كنت من أوّل الأمر ، لما عرفت نوع المشكل ، عرفت جنسه القريب ، فلم تكن بحاجة إلّا للبحث عن مميزاته عن الأنواع المشتركة معه في ذلك الجنس .

أما لو كنت قد عرفت فقط جنسه العالي ، كأن عرفت أن الماء جوهر لا غير ، فإنك لأجل أن تكمل لك المعرفة ، لا بُدّ أن :

تفحص (أوّلا) لتعرف أن المشكل من أي الأجناس المتوسطة ، بتمييز بعضها عن بعض بفصولها أو خواصها علىٰ نحو العملية التحليلية السابقة ، حتىٰ تعرف أن الماء جوهر ذو أبعاد أي جسم .

ثم تفحص (ثانياً) بعملية تحليلية أخرىٰ لتعرفه من أي الأجناس القريبة هو ، فتعرف أنه سائل .

ثم تفحص (ثالثاً) بتلك العملية التحليلية لتميزه عن السوائل الأخرىٰ بثقله النوعي مثلاً ، أو بأنه قوام كل شيء حي ، فيتألف

عندك تعريف الماء علىٰ هذا النحو مثلاً (جوهر ذو أبعاد سائل قوام كل شيء حي)، ويجوز أن تكتفي عن ذلك فتقول: (سائل قوام كل شيء حي) مقتصراً علىٰ الجنس القريب.

وهذه الطريقة الطويلة من التحليل التي هي عبارة عن عدة تحليلات يلتجئ إليها الإنسان إذا كانت الأجناس متسلسلة، ولم يكن يعرف الباحث دخول المجهول إلّا في الجنس العالي. ولكن تحليلات البشر التي ورثناها تغنينا في أكثر المجهولات عن إرجاعها إلىٰ الأجناس العالية، فلا نحتاج علىٰ الأكثر إلّا لتحليل واحد لنعرف به ما يمتاز به المجهول عن غيره.

علىٰ أنه يجوز لك أن تستغني بمعرفة الجنس العالي أو المتوسط، فلا تجري إلّا عملية واحدة للتحليل لتميز المشكل عن جميع ما عداه مما يشترك معه في ذلك الجنس العالي أو المتوسط[١]، غير أن هذه العملية لا تعطينا إلّا حداً ناقصاً أو رسماً ناقصاً[٢].

---

(١) فتحصل علىٰ الجنس البعيد مع الفصل القريب أو الخاصّة.

(٢) **لكن**: تقدّم أنّ الرسم الناقص هو التعريف بالخاصّة وحدها، دون الجنس القريب أو البعيد. وقد نسب المصنّف ﷺ دخول التعريف بالجنس البعيد مع الخاصّة في الرسم الناقص إلىٰ القيل.

طريقة القسمة المنطقية الثنائية

إنك بعد الانتهاء من الدورين الأولين ، أي دور مواجهة المشكل ودور معرفة نوعه ، لك أن تعمد إلىٰ طريقة أخرىٰ من التفكير تختلف عن السابقة .

فإن السابقة كانت النظرة فيها إلىٰ الأفراد المشتركة في ذلك الجنس ، ثم تمييزها بعضها عن بعض ، لاستخراج ما يميز المجهول .

أما هذه فإنك تتحرك إلىٰ الجنس الذي عرفته فتقسمه بالقسمة المنطقية الثنائية إلىٰ إثبات ونفي : الإثبات بما يميز المجهول تمييزاً ذاتياً أو عرضياً ، والنفي بما عداه ، وذلك إذا كان المعروف الجنس القريب . فنقول في مثال الماء الذي عرف أنه سائل : (السائل إما عديم اللون وإما غيره) ، فتستخرج بذلك الحد التام أو الرسم التام ، وتحصل لديك الحركات الثلاث كلها .

أما لو كان الجنس الذي عرفته هو الجنس العالي أو المتوسط فإنك تأخذ أولاً الجنس العالي مثلاً ، فتقسمه بحسب المميزات الذاتية أو العرضية ، ثم تقسم الجنس المتوسط الذي حصلته

بالتقسيم الأوّل ، إلىٰ أن يصل التقسيم إلىٰ الأنواع السافلة ـ علىٰ النحو الذي مثلنا به في القسمة الثنائية للجوهر ـ وبهذا تصير الفصول كلها معلومة علىٰ الترتيب ، فتعرف بذلك جميع ذاتيات المجهول علىٰ التفصيل[١] .

---

(١) **لكن** : قد يقسّم الجنس بحسب المميّزات العرضيّة ـ كما ذكر المصنّف ﷺ ـ فلا تصير الفصول كلّها معلومة ، وإنّما قد يعلم بعضها ، وقد لا يعلم أيّ شيء منها .

تمرينات

على التعريف والقسمة

١ ـ انقد التعريفات الآتية، وبين ما فيها من وجوه الخطأ إن كان:

أ ـ الطائر : حيوان يبيض
ب ـ الإنسان : حيوان بشري
ج ـ العلم : نور يقذف في القلب
د ـ القدام : الذي خلفه شيء
هـ ـ المربع: شكل رباعي قائم الزوايا
و ـ اللبن : مادة سائلة مغذية
ز ـ العدد: كثرة مجتمعة من آحاد
ح ـ الماء : سائل مفيد
ط ـ الكوكب: جرم سماوي منير
ي ـ الوجود : الثابت العين[1]

---

(١) أ ـ التعريف غير جامع لمثل الخفّاش، فإنّه لا يبيض مع أنّه طائر ـ بحسب العرف العام ـ، وغير مانع لمثل الأفعىٰ، فإنّها تبيض مع أنّها غير طائر.

ب ـ التعريف فاقد للشرط الرابع من الشروط المتقدّمة للتعريف، لأنّ هذا التعريف لا يعرف إلّا بالإنسان، لأنّ البشريّ هو المنسوب إلىٰ البشر، والبشر لا يعرف إلّا بالإنسان.

ج ـ التعريف فاقد للشرط الأوّل، لأنّه إمّا تعريف بالأعمّ مطلقاً أو من وجه. وفاقد للشرط الثاني، لأنّه تعريف بالأخفىٰ.

د ـ التعريف فاقد للشرط الثاني، لأنّه يساوي المعرَّف في الظهور

. . . .

والخفاء.

هـ ـ التعريف غير مانع للمستطيل، إذ لم يذكر فيه أنّ الشكل متساوي الأضلاع، فهو تعريف بالأعمّ.

و ـ التعريف غير مانع للأغيار، فهو تعريف بالأعمّ.

ز ـ التعريف:

أوّلاً: يشتمل على التكرار، حيث إنّ مفهوم الكثرة نفس مفهوم المجتمعة من آحاد، كما ذكر ابن سينا في الإشارات، في خصوص هذا المثال.

وثانياً: يشتمل على الدور، سواء كان المقصود من العدد ما يشمل الواحد أو لا، لأنّ الآحاد جمع الواحد، وتعريف الواحد على المقصود الأوّل هو العدد الفاقد للكثرة، وعلى المقصود الثاني هو الذي يحصل العدد بتكثّره.

وثالثاً: هو تعريف بالأعمّ، إن كان المقصود من العدد ما يشمل الواحد، ولا يختصّ بغير المفرد. وقد تقدّم في شروط التعريف قول المصنّف ﷺ: «كتعريف المفرد بأنّه عدد ينقص عن الزوج بواحد».

ح ـ التعريف غير مانع للأغيار، فهو تعريف بالأعمّ.

ط ـ التعريف غير مانع للأغيار، فهو تعريف بالأعمّ. هذا إذا لم يصدق الكوكب على الشمس والقمر، أو على الشمس وحدها، أمّا إذا صدق عليهما فيكون التعريف تعريفاً بالمساوي.

ثمّ إنّ المقصود من المنير ما يعمّ المنير بالواسطة، ولا يختصّ بالمنير بالذات كالشمس، وإلّا فيكون التعريف بالأخصّ، لا بالأعمّ.

ي ـ التعريف فاقد للشرط الثاني، لأنّه تعريف بالأخفى.

٢ ـ من أي أنواع التعريف تعريف العلم بأنه (حصول صورة الشيء في العقل) ، وتعريف المركب بأنه (ما دل جزء لفظه على جزء معناه حين هو جزء). وبيّن ما إذا كان الجنس مذكوراً فيها أم لا[١].

٣ ـ من أي أنواع التعريف تعريف الكلمة بأنها (قول مفرد) ، وتعريف الخبر بأنه (قول يحتمل الصدق والكذب)[٢].

٤ ـ عرف النحويون الكلمة بعدة تعريفات :

أ ـ لفظ وضع لمعنى مفرد.

ب ـ لفظ موضوع مفرد.

---

(١) **أمّا التعريف الأوّل** : فلم يشتمل على الجنس ، كالكيف النفسانيّ ، وإنّما اشتمل على خصوص الفصل القريب أو الخاصّة ، فهو إمّا حدّ ناقص أو رسم ناقص.

وأمّا التعريف الثاني : فقد اشتمل على الجنس ، لأنّ «ما» بمنزلة الجنس ، لأنّها كناية عن اللفظ . وباقي التعريف إمّا فصل أو خاصّة ، فهو إمّا حدّ تامّ أو رسم تامّ.

هذا ، ويحتمل أن تكون مثل هذه التعريفات تعريفات لفظيّة.

(٢) تعريف الكلمة حدّ تام . وتعريف الخبر رسم تامّ ، لأنّه يشتمل على الجنس القريب مع الخاصّة . علماً بأنّ المراد من القول في تعريف الكلمة هو اللفظ الموضوع لمعنىً ، وفي تعريف الخبر هو المركّب التامّ الخبريّ.

ج ـ قول مفرد .

د ـ مفرد .

فقارن بينها ، واذكر أولاها وأحسنها ، والخلل في أحدها إن كان(١) .

٥ ـ لو عرفنا الأب بأنه (من له ولد)، فهذا التعريف فاسد قطعاً، ولكن هل تعرف من أية جهة فساده ؟ وهل ترىٰ يلزم منه الدور ؟ وإذا كان يلزم منه الدور أو لا يلزم فهل تستطيع أن تعلل ذلك(٢) ؟

---

(١) **أمّا التعريف الثالث** : فهو أحسن التعاريف ، لأنّه اشتمل علىٰ الجنس والفصل القريبين .

وأمّا التعريف الثاني : فهو يلي التعريف الثالث ، لأنّه مع اشتماله علىٰ الفصل القريب اشتمل علىٰ الجنس البعيد وهو اللفظ ، لذا احتاج إلىٰ تقييده بالوضع ، بينما القول هو اللفظ الموضوع .

وأمّا التعريف الأوّل : ففيه خلل لأنّه تعريف بالأعمّ ، إذ يعمّ مثل «عبدالله» علماً الذي هو مركّب عند النحويّين ، وذلك لأنّ قيد الإفراد في التعريف جعل وصفاً لكلمة «معنىً» ، بينما جعل في التعريف الثاني وصفاً لكلمة «لفظ» .

وأمّا التعريف الرابع : فهو أدون من التعريف الأوّل ، لأنّ الخلل فيه أشنع ، إذ هو تعريف بالأعمّ بدائرة أوسع من دائرة التعريف الأوّل .

(٢) التعريف فاسد من جهة فقدانه للشرط الثاني ، لأنّ المعرِّف

٦ ـ اعترض بعض الأصوليين علىٰ تعريف اللفظ المطلق المقابل للمقيد بأنه (ما دل علىٰ شايع في جنسه)، فقال إنه تعريف غير مطرد ولا منعكس، فهل تعرف الطريق لرد هذا الاعتراض من أساسه علىٰ الإجمال؟ وأنت إذا حققت أن هذا التعريف ماذا يسمىٰ يسهل عليك الجواب، فتفطَّن[1]!

٧ ـ جاء في كتاب حديث للمنطق تعريف الفصل بأنه (صفة أو مجموع صفات كلية بها تتميَّز أفراد حقيقة واحدة من أفراد غيرها من الحقائق المشتركة معها في جنس واحد). انقده واذكر وجوه الخلل فيه علىٰ ضوء ما درسته في تعريف الفصل وشروط التعريف[2].

٨ ـ إن التي نسميها بالكليات الخمسة كان أرسطو يسميها

مساوٍ للمعرَّف في الظهور والخفاء، ومن جهة لزوم الدور منه أيضاً، لأنّ الولد لا يعرف إلّا بالأب، إذ يقال: «الولد من له أب»، فتوقّف الأب علىٰ الولد، والولد علىٰ الأب.

(١) هذا التعريف يسمّىٰ تعريفاً لفظيّاً، فلا يخضع لشروط التعريف الحقيقيّ التي منها الجامعيّة والمانعيّة.

(٢) هذا التعريف ليس مانعاً، فهو أعمّ من الفصل، لأنّه يشمل الخاصّة المساوية، كالضاحك للإنسان، إذ لم تقيّد الصفة فيه بكونها ذاتيّة، أو التمييز بكونه ذاتيّاً.

(المحمولات)، وعنده أن المحمول لابُدّ أن يكون من أحد الخمسة، فاعترضه بعض مؤلفي المنطق الحديث بأن هذه الخمسة لا تحتوي جميع أنواع المحمولات، لأنه لا يدخل فيه مثل (البشر هو الإنسان).

فالمطلوب أن تجيب عن هذا الاعتراض، علىٰ ضوء ما درسته في بحث (الحمل وأنواعه). وبين صواب ما ذهب إليه أرسطو[1].

٩ ـ وعرف هذا البعض المتقدم اللفظين المتقابلين بأنهما (اللفظان اللذان لا يصدقان علىٰ شيء واحد في آن واحد). انقده علىٰ ضوء ما درسته في بحث التقابل وشروط التعريف[2].

---

(١) يجاب عن هذا الاعتراض بأنّ المقصود من الحمل في باب الكلّيّات الخمسة هو الحمل الشايع الصناعيّ، أي الاتّحاد في الوجود والمصداق، والمغايرة بحسب المفهوم، وليس الحمل الذاتيّ الأوّليّ، أي الاتّحاد في المفهوم والمغايرة بحسب الاعتبار. وحملُ الإنسان علىٰ البشر من قبيل الثاني لا الأوّل.

(٢) هذا التعريف فيه خلل من جهتين:

الأولىٰ: أنّه ليس جامعاً، فهو تعريف بالأخصّ، إذ لم يذكر فيه قيد «من جهة واحدة»، فلا يشمل المتضايفين من المتقابلين، كالأب والابن، فإنّهما يجتمعان في شخص واحد، وفي آن واحد، لكن من جهتين، بأن يكون الشخص الواحد أباً من جهة فرد معيّن، وابناً من جهة فرد آخر.

والثانية: أنّ التقابل لا يقع بين الألفاظ، وإنّما يقع بين المعاني. إلّا أن يقال بأنّه نسب إلىٰ الألفاظ للعلاقة القويّة بين اللفظ والمعنىٰ.

١٠ ـ كيف تفكر بطريقة التحليل العقلي لاستخراج تعريف الكلمة والمفرد والمثلث والمربع[١] ؟

---

(١) ١ ـ **الكلمة** : أي الفعل باصطلاح المناطقة : بعد ملاحظتها ، ومعرفة نوعها ، وكونها داخلة في جنس اللفظ المفرد ، ننظر في الذهن إلىٰ جميع الأفراد الداخلة تحت هذا الجنس ، كأفراد الاسم والأداة .

ثم نلاحظ ما تمتاز به مجموعة أفراد الكلمة بحسب ذاتها وحقيقتها عن المجاميع الأخرىٰ ، أو بحسب عوارضها الخاصّة بها ، فنلاحظ أنّها لفظ يتركّب من مادّة تدلّ علىٰ معنىً مستقلّ في نفسه ، ومن هيئة تدلّ علىٰ نسبة ذلك المعنىٰ إلىٰ فاعل لا بعينه ، لنميّزها عن أفراد الاسم والأداة .

ولكن عندما نلاحظ أنّ بعض أفراد الاسم كالمشتقّات تشترك مع أفراد الكلمة في هذه الصفة فلا بُدّ أن نميّز أفراد الكلمة أكثر من قبل . فنلاحظ أنّ النسبة المدلولة بالهيئة هي نسبة تامّة زمانيّة ، بخلاف المشتقّات .

فنستنتج من ذلك كلّه تعريف الكلمة بأنّها : لفظ مفرد دالّ بمادّته علىٰ معنىً مستقلّ في نفسه ، وبهيئته علىٰ نسبة ذلك المعنىٰ إلىٰ فاعل لا بعينه نسبة تامّة زمانيّة .

٢ ـ **المفرد** : أي اللفظ المفرد المقابل للّفظ المركّب : بعد ملاحظته ، ومعرفة نوعه ، وكونه داخلاً في جنس اللفظ ، ننظر في الذهن إلىٰ الأفراد الداخلة تحت هذا الجنس ، كأفراد المركّب .

ثم نلاحظ ما تمتاز به مجموعة أفراد المفرد ، فنلاحظ أنّها ليس لها

⇐

. . . .

جزء كالباء من (كتبت بالقلم)، أو لها جزء لكنّ هذا الجزء لا يدلّ علىٰ جزء المعنىٰ حين هو جزء لها، بخلاف المركّبات.

فنستنتج من ذلك تعريف المفرد بأنّه: اللفظ الذي ليس له جزء، أو له جزء إلّا أنّ جزء اللفظ لا يدلّ علىٰ جزء المعنىٰ حين هو جزء له.

٣ ـ المثلّث: بعد ملاحظته، ومعرفة نوعه، وكونه داخلاً في جنس الشكل، ننظر إلىٰ الأفراد الداخلة تحت هذا الجنس، كأفراد المربّع والمستطيل وغيرهما.

ثم نلاحظ ما تمتاز به مجموعة أفراد المثلّث، فنلاحظ أنّها ذات ثلاثة أضلاع بزوايا ثلاث، بخلاف غيره من أفراد الشكل.

فنستنتج من ذلك تعريف المثلث بأنّه شكل له ثلاثة أضلاع بزوايا ثلاث.

٤ ـ المربّع: بعد ملاحظته، ومعرفة نوعه، وكونه داخلاً في جنس الشكل، ننظر في الذهن إلىٰ الأفراد الداخلة تحت هذا الجنس، كأفراد المثلّث والمستطيل وغيرهما.

ثم نلاحظ ما تمتاز به مجموعة أفراد المربّع، فنلاحظ أنّها ذات أربعة أضلاع بزوايا قائمة.

ولكن عندما نلاحظ أنّ أفراد المستطيل تحمل هذه الصفة أيضاً، فلا بُدّ أن نميّز أفراد المربع أكثر من قبل. فنلاحظ أن أضلاعها متساوية، بخلاف أفراد المستطيل.

فنستنتج من ذلك كلّه تعريف المربّع بأنّه: شكل له أربعة أضلاع متساوية، ذو زوايا قائمة.

١١ ـ استخرج بطريقة القسمة المنطقية الثنائية تعريف الفصل تارة والنوع أخرىٰ[(١)].

١٢ ـ فرق بين القسمة العقلية وبين الاستقرائية في القسمات التفصيلية الآتية ، مع بيان الدليل علىٰ ذلك :

أ ـ قسمة فصول السنة إلىٰ ربيع وصيف وخريف وشتاء .

ب ـ قسمة أوقات اليوم إلىٰ فجر وصبح وضحى وظهر وعصر وأصيل وعشاء وعتمة .

ج ـ قسمة الفعل إلىٰ ماض ومضارع وأمر .

د ـ قسمة الاسم إلىٰ نكرة ومعرفة .

---

(١) **١ ـ الفصل** : الكلّيّ إمّا ذاتيّ أو لا ، والأوّل إمّا جزء الماهيّة أو لا ، والأوّل إمّا جزء مختصّ بالماهيّة واقع في جواب «أيّ شيء هو في ذاته ؟» أو لا ، والأوّل هو الفصل .

فالفصل : هو جزء الماهيّة المختصّ بها ، الواقع في جواب «أيّ شيء هو في ذاته ؟» .

٢ ـ النوع : الكلّيّ إمّا ذاتيّ أو لا ، والأوّل إمّا تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيّات أو لا ، والأوّل إمّا أن تكون الجزئيّات فيه متكثّرة بالعدد فقط في جواب «ما هو ؟» أو لا ، والأوّل هو النوع .

فالنوع : هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيّات المتكثّرة بالعدد فقط ، في جواب «ما هو ؟» .

هـ ـ قسمة الاسم إلىٰ مرفوع ومنصوب ومجرور .

و ـ قسمة الحكم إلىٰ وجوب وحرمة واستحباب وكراهة وإباحة .

ز ـ قسمة الصوم إلىٰ واجب ومستحب ومكروه ومحرم .

ح ـ قسمة الصلاة إلىٰ ثنائية وثلاثية ورباعية .

ط ـ قسمة الحج إلىٰ تمتع وقران وإفراد .

ي ـ قسمة الخط إلىٰ مستقيم ومنحن ومنكسر .

ثم اقلب ما يمكن من هذه القسمات إلىٰ قسمة ثنائية ، واستخرج منها بعض التعريفات لبعض الأقسام ، واختر خمسة علىٰ الأقل(١) .

---

(١) **أ** ـ قسمة استقرائيّة ، لأنّ العقل لا يمنع من وجود أقسام أخرىٰ لفصول السنة ، بأن يصير كلّ شهر من السنة ـ مثلاً ـ فصلاً .

ب ـ قسمة استقرائيّة ، لأنّ العقل لا يمنع من وجود أقسام أخرىٰ تتخلّل بين هذه الأقسام ، فتكون لها أسماء خاصّة بها .

ج ـ قسمة عقليّة ، لأنّها ترجع إلىٰ القسمة الثنائيّة ، لأنّ الفعل إمّا أن يدلّ علىٰ الإخبار أو لا ، والثاني هو الأمر ، والأوّل إمّا أن يدلّ علىٰ الزمان الماضي أو لا ، والأوّل هو الماضي ، والثاني هو المضارع .

د ـ قسمة عقليّة ، لأنّها ترجع إلىٰ القسمة الثنائيّة ، لأنّ الاسم إمّا أن

. . . .

يفهم منه معيّن أو لا ، والأوّل هو المعرفة ، والثاني هو النكرة .

هـ ـ قسمة استقرائيّة ، لأنّ العقل لا يمنع من وجود اسم مجزوم .

و ـ قسمة عقليّة ، لأنّها ترجع إلىٰ القسمة الثنائيّة ، لأنّ الحكم إمّا أن يدلّ علىٰ تساوي الفعل والترك أو لا ، والأوّل : الإباحة ، والثاني إمّا أن يدلّ علىٰ الفعل مع الإلزام أو لا ، والأوّل : الوجوب ، والثاني إمّا أن يدلّ علىٰ الفعل مع جواز الترك أو لا ، والأوّل : الاستحباب ، والثاني إمّا أن يدلّ علىٰ الترك مع الإلزام أو لا ، والأوّل : الحرمة ، والثاني ـ وهو ما يدلّ علىٰ الترك مع جواز الفعل ـ الكراهة .

ز ـ قسمة استقرائيّة ، لأنّ العقل لا يمنع من وجود صوم مباح .

ح ـ قسمة استقرائيّة ، لأنّ العقل لا يمنع من وجود أقسام أخر .

ط ـ قسمة استقرائيّة ، لأنّ العقل لا يمنع من وجود أقسام أخر .

ي ـ قسمة عقليّة ، لأنّها ترجع إلىٰ قسمة ثنائيّة ، لأنّ الخط إمّا مستقيم أو لا ، والثاني إمّا منحنٍ أو لا ، والثاني المنكسر ليس غير .

ثم يقال : قد استفيد من القسمة الثنائيّة المذكورة في جواب «و» أنّ حكم الإباحة هو ما يدلّ علىٰ تساوي الفعل والترك ، وحكم الوجوب هو ما يدلّ علىٰ الفعل مع الإلزام ، وحكم الاستحباب هو ما يدلّ علىٰ الفعل مع جواز الترك ، وحكم الحرمة هو ما يدلّ علىٰ الترك مع الإلزام ، وحكم الكراهة هو ما يدلّ علىٰ الترك مع جواز الفعل .

انتهىٰ شرح الجزء الأوّل

من الكتاب بحمد الله سبحانه

فهرس

الجزء الأوّل

الباب الأوّل ـ مباحث الألفاظ

الدلالة

الدلالة اللفظية

تقسيمات الألفاظ

أقسام التقابل

أقسام المركب

الباب الثاني ـ مباحث الكلي

تقسيمات

تنبيهات وتوضيحات

تقسيمات العرضي

الباب الثالث ـ المعرّف وتلحق به القسمة

التعريف

القسمة

أصول القسمة

أنواع القسمة

أساليب القسمة